Istit. di Diritto Pubblico
dell'Università di Padova

Cost. 3

d

10

3

costeu a 667

INSTITUZIONE
SUL
DIRITTO PUBBLICO
D'ENRICO-FRANCESCO D'AGUESSEAU
Gran Cancliere di Francia.

PUB-ANT.B.5
PRE 28786

INSTITUZIONE

SUL

DIRITTO PUBBLICO

D'ENRICO-FRANCESCO D'AGUESSEAU

Gran Cancelliere di Francia.

OPERE

DEL

D' AGUESSEAU

Traduzione dal Francese

DI GIUSEPPE-ANDREA ZULIANI SALODIANO

DOTTOR IN AMBE LE LEGGI.

TOMO DECIMOTERZO.

IN VENEZIA

MDCCXCIII.

PRESSO GIACOMO STORTI

CON LICENZA DE' SUPERIORI.

OPERE

DEL

D'AGUESSEAU

Traduzione dal Francese

DI GIUSEPPE-ANDREA ZULIANI SALODIANO

DOTTOR IN AMBE LE LEGGI.

TOMO DECIMOTERZO.

IN VENEZIA

MDCCXCIII.

PRESSO GIACOMO STORTI

CON LICENZA E PRIVILEGIO.

INDICE

Saggio d' un' instituzione sul diritto pubblico. Pag. 9

PARTE PRIMA.

Definizione. ivi
Nozioni generali del diritto naturale. 14
Doveri naturali dell' uomo verso Dio. 17
Doveri naturali dell' uomo verso se stesso. 30
Riflessioni preliminari sullo stato dell' umanità o del genere umano, considerato come composto d' esseri assolutamente simili. 42

DIRITTO NATURALE TRA L' UOMO ED I SUOI SIMILI. 46

Le regole che una ragione illuminata inspira all' uomo sopra i suoi doveri naturali riguardo a Dio, a se stesso, ed a' suoi simili, possono elleno portar giustamente il nome di diritto, *ed essere risguardate come vere leggi?* 61

ARTICOLO I.

Prima genere di timore fondato sul carattere o sulla potenza del legislatore. 56
Prima riflessione. 81
Seconda riflessione. 83

ARTICOLO II.

Secondo genere di coazione annessa alla legge naturale cioè al timore che l' uomo ha di se stesso. 88

ARTICOLO III.

Ultimo genere di coazione annessa alla legge naturale. cioè al timore degli altri uomini. 100
Prima riflessione. 109
Seconda riflessione. 113

PARTE II.

DIRITTO PUBBLICO CONSIDERATO IN GENERALE.

Osservazioni preliminari sulla natura del diritto. 115
Prima verità di fatto. 117
Seconda verità. 119
Terza verità. 120
Quarta verità. ivi
Quinta verità. 123
Prima riflessione. 131
Seconda riflessione. 132
Prima nozione generale. 144
Seconda nozione generale. ivi
Terza nozione generale. ivi
Quarta nozione generale. 145
Quinta nozione generale. 146
Sesta nozione generale. 147
Prima differenza. ivi
Seconda differenza. 148
Terza differenza. 149
Continuazione d' idee o principj sul diritto delle genti *propriamente così denominato, cioè su quello che ha luogo tra nazione e nazione, e che si sarebbe dovuto chiamare piuttosto* jus inter gentes, che jus gentium. 152

DISSERTAZIONE

Nella quale si discutono i principj del diritto romano, e del diritto francese sui bastardi. 161

DIRITTO ROMANO

Sui bastardi. 163
Bastardi rapporto alla loro nascita. ivi
Bastardi rapporto allo stato. 165
Bastardi rapporto alla loro famiglia. 167
Prima specie di legittimazione per subsequens matrimonium. 178
Seconda specie di legittimazione per oblationem curiæ. 182

Terza specie di legittimazione per l'adozione. 183
Quarta specie di legittimazione per testamento. ivi
Quinta specie di legittimazione per rescritto del principe. 184
Sesta specie di legittimazione pel riconoscimento del padre ivi
Effetti della legittimazione. 186
Bastardi rapporto alla loro successione. 187

DIRITTO CANONICO

Sui bastardi. 188
Bastardi rapporto alla nascita. 189
Bastardi rapporto alla chiesa. ivi
Bastardi rapporto alla famiglia. 190

DIRITTO FRANCESE

Sui bastardi. 193
Bastardi secondo lo spirito dell'ordinanze e degli statuti. ivi
Primo tempo. 194
Secondo tempo. 195
Terzo tempo. 211
Bastardi rapporto alla nascita. 212
Bastardi rapporto allo stato. 215
Bastardi rapporto alla famiglia avanti la legittimazione. 221
Il bastardo non succede a' suoi genitori. ivi
Eccezione alla regola generale, che il bastardo non succede. 222
Prima eccezione a favor del bastardo che succede ai beni della madre e de' parenti materni 223
Osservazioni su questa prima eccezione. 226
Seconda eccezione alla regola, che il bastardo non succeda ai suoi genitori. 229
Terza eccezione alla medesima regola 230
I bastardi sono incapaci di raccogliere le successioni universali che a loro profito avessero fatte i genitori, 231
Alimenti dovuti al bastardo. 237
Caso in cui cessa l'obbligazione del padre di nutrire il figlio naturale. 240
Bastardi rapporto alla famiglia dopo la legittimazione. 241

Prima specie, legittimazione per subsequens matrimonium. ivi
Seconda specie, legittimazione per rescritto del principe. 243
Prima specie degli statuti che non hanno parlato della legittimazione che in generale. 245
Prima classe. ivi
Seconda classe. 247
Seconda specie. 248
Terza specie. 249
Quarta specie. 250
Bastardi rapporto alla successione avanti la legittimazione. 253
Prima regola, i genitori del bastardo non legittimato non gli succedono. 254
Seconda regola, il re succede ai bastardi 255
Prima eccezione a favore de' figli del bastardo. 256
Seconda eccezione tratta da alcuni statuti a favore della madre de' figliuoli materni del bastardo. 257
Terza eccezione tratta dal titolo unde vir & uxor. 258
Quarta eccezione a favore dei signori. ivi
Disposizioni degli statuti rapporto alla successione dei bastardi. 260
Prima classe. 261
Seconda classe. 262
Terza classe. 264
Prima regola, la successione del bastardo deferita al signore. 265
Seconda regola. ivi
Terza regola. 266
Della successione de' figliuoli del bastardo. 271
Della successione de' bastardi legittimati. 275
Prima regola, i genitori del bastardo legittimato per lettere non gli succedono. 276
Eccezione alla regola. 279
Seconda regola, la successione del bastardo legittimato non appartiene al signore, come s' egli fosse morto prima della sua legittimazione. 285

SAGGIO

DI UNA ISTITUZIONE SUL DIRITTO PUBBLICO.

VI sono due termini in questo titolo, che sembrano aver bisogno di essere definiti o spiegati ciascuno separatamente per dare in sul bel principio una giusta idea di ciò che deve essere l'oggetto di questo saggio.

Il *diritto* considerato in geuerale è il primo di questi termini.

Il *diritto pubblico* è il secondo, ed il suo oggetto è meno esteso di quello del primo.

Definizioni

I.

Ciò che si chiama *diritto* considerato in generale, non è altro rapporto all'oggetto presente, che l'unione e la serie delle regole con le quali noi dobbiamo discernere ciò che è giusto da ciò che non lo è, per conformarci all'uno, ed astenerci dall'altro.

II.

Il carattere generale di tutte queste regole, o quello che hanno di comune tra loro è che, elleno tendono egualmente a dirigere la condotta di un essere intelligente che non deve vivere a caso e cui è stata data la ragione perchè gli sia prima legge. Egli è dunque evidente che tutte le sue azioni devono avere un mo-

tivo ragionevole , come pure è certissimo che tutte queste regole non gli sono state date che per condurlo alla sua perfezione ed alla sua felicità .

III.

Tale è in fatto il vero oggetto da tutto ciò che porta il nome di *diritto* , o si applichi questo termine a tutti gli uomini considerati in generale , come formanti la società universale del genere umano , o si rinchiuda in quelle società men numerose che si chiamano *nazione regno* o *repubblica* , o in fine restringasi ancor più il termine di *diritto* , limitandolo a ciò che risguarda gl' interesi de' particolari .

IV.

Allorchè risguarda la prima spezie di *diritto* , cioè quelle regole che sono comuni a tutti gli uomini , perche el'eno hanno per fine la perfezione e la felicità dell' umanità considerata in se stessa , si chiama *diritto naturale* , lo che è lo stesso che il dire , *diritto* che la natura , o piuttosto la ragione , o per parlare ancora più propriamente , che l' autor della natura e della ragione detta egualmente a tutti gli uomini .

V.

Se si fa passaggio al secondo oggetto , vale a dire a quelle società meno estese che formano le nazioni , i regni le repubbliche , vi si scuopre agevolmente l' origine del secondo termine che si ha creduto dover definire , *diritto pubblico* , e facilmente pure si cono-

sce la ragione per cui gli si è dato questo nome.

Siccome il *diritto* naturale risguarda essenzialmente la perfezione e la felicità della gran società del genere umano; così il diritto pubblico ha per oggetto diretto ed immediato la perfezione e la felicità di ciascuna di quelle società men numerose di cui le differenti nazioni o i diversi stati sono composti, e questo è ciò che caratterizza veramente il *diritto* che si chiama *pubblico*.

VI.

Ma queste società devono esser considerate in due differenti punti di vista.

Si può risguardarle primieramente come le membra principali di quel gran corpo che contiene tutti gli uomini, e considerandole sotto questo aspetto, facilmente si conosce che hanno delle regole da osservare tra di loro, e dei doveri reciprochi da adempire se vogliono assicurare e la loro perfezione, e la loro felicità.

Ma queste grandi società possono considerarsi anche nell' interno di sestesse come formanti un corpo distinto, e separato da tutti gli altri, nel quale quelli che vivono sotto lo stesso dominio sono pure soggetti alle stesse leggi; e risguardandole con tal vista come non costituenti che un sol tutto, anche questa parte di *diritto pubblico* ha per oggetto la perfezione, e la felicità del corpo intiero.

VII.

Convien dunque ditinguere due sorti di diritto pubblico.

La prima è il diritto pubblico esterno, o il diritto che i diversi stati devono seguire tra loro per la loro perfezione e la loro felicità comune, e questo è quello che si deve chiamare propriamente il *diritto delle genti* (*jus gentium*), diritto delle nazioni, ed il quale meglio fia chiamarlo *diritto tra le nazioni* (*jus inter gentes*).

La seconda specie di *diritto pulblico*, è il diritto pubblico interno, che è proprio ad ogni stato, e che tende alla perfezione ed alla felicità di cui è suscettibile.

VIII.

Finalmente se si prende il termine di *diritto* nel senso il più limitato, vale a dire, come contenente le sole regole che devono aver luogo tra i membri di ogni stato, nelle differenti relazioni che hanno tra loro, o nei diversi impegni che contraggono gli uni cogli altri, si dà a questo diritto il nome di *diritto privato*; perchè ha per oggetto diretto l' interesse particolare di que' che vivono sotto lo stesso dominio, anzichè il bene di tutto il corpo, quantunque debba sempre riferirvisi.

IX.

Dopo tutte queste diffinizioni niente altro resta, se non che l' applicare alla Francia la nozione generale sopra espressa del diritto pubblico.

Quindi il *diritto pubblico esterno* di questo regno, è il diritto che deve osservare con le nazioni vicine, o con quelle che hanno con lui relazioni di commercio o altre simili; ed il *diritto pubblico interno* della Francia, è il diritto che è stabilito in questo stato per il ben comune, o ciò che è lo stesso, per la perfezione e la felicità della nazione e della monarchia.

X.

Importa molto il qui rimarcare, terminando queste diffinizioni, che tutte le specie di diritto di cui abbiamo parlato racchiudono sempre una mischianza di quel *diritto naturale e primitivo* che è la sorgente ed il fondamento di tutte le leggi. Si può anche dire, che siccome i principj del diritto pubblico hanno una relazione più diretta e più immediata con la felicità degli uomini, che le regole le quali risguardano il diritto privato, vi sia più diritto naturale nell' uno, che nell' altro; e questa è la ragione per cui i sovrani, che non seguono tra loro quelle regole che l' autore del nostro essere impone a tutti gli uomini, peccano contro il diritto naturale assai più dei particolari che se ne allontannano nella loro condotta.

Quindi il diritto pubblico essendo principalmente fondato sul diritto naturale, si rende necessario il formare sul principio una nozione generale di questo diritto primitivo, prima

di trattare del diritto pubblico, che non ne è che un' emanazione.

Nozioni generali del diritto naturale.

I.

Se v' ha un diritto che meriti veramente questo nome (come non potremo dubitarne, e ne saremo vi e più convinti dall' esposizione di questo diritto) deve consistere unicamente nelle regole che la ragione insegna ad ogni uomo esente da passione, ed attento a considerare a sangue freddo ciò che tende alla sua perfezione ed alla sua felicità; o se si ami meglio esprimene lo stesso pensiero in altra guisa, si può dire, che il diritto naturale consiste in quelle leggi primitive, che essendo egualmente note a tutti gli uomini, anche a quelli che le violano, sono risguardate ragionevolmente come impresse nel fondo del nostro essere dalla mano del loro autore.

Quindi ne deriva che questo diritto è anche stato chiamato diritto comune a tutte le nazioni. Non ve n' ha alcuna che non abbia un' idea del giusto, e dell' ingiusto, che non approvi, e non lodi le azioni conformi a questa idea, e non biasimi, ed insiem non punisca le azioni contrarie. Non vi è uomo che non sia contento di se stesso allorchè ha seguito le regole dell' equità naturale, ed all' opposto non sia scontento allorchè ha mancato a queste regole, e non ne venga ben tosto pu-

nito dal turbamento della sua anima, e da un rimorso vendicatore che susseguita prontamente il delitto, e che è come il primo tormento del colpevole. Per questo tutti danno contrassegno di questo diritto superiore ad ogni altro che è nato per così dire con noi e che ha preceduto tutti i precetti e tutte le leggi.

II.

Ma in che consistono le regole di questo diritto naturale? Ciò non si potrebbe spiegare prima di avere abbozzato un quadro leggiero dello stato dell' uomo in questo mondo.

III.

Posto da una mano invisibile, ed omnipotente tra Dio, che lo ha creato, e gli altri esseri, che gli sono eguali, egli s' accorge facilmente che vi sono tre oggetti principali cui si referiscono tutti i suoi pensieri, tutti i suoi desiderj, tutte le sue azioni.

Il primo è Dio autore ed ultimo fine del suo essere.

Il secondo è egli stesso, facendosi sovente una specie di divinità rifferendo tutto a se medesimo per l' amor proprio che dovrebbe condurlo alla sua vera felicità, se fosse ben regolato, e che fa ordinariamente la sua sfortuna perchè non lo è.

Trova il suo terzo oggetto ne' suoi simili, cioè negli altri uomini con cui è legato come eglino lo sono con lui per una specie d' inclinazione naturale ed anche di bisogni reciprochi.

IV.

Allorchè l' uomo si considera in questi tre punti di vista, non ha bisogno di maestro per sentire che la sua felicità dipende dalla maniera con cui si conduce a loro riguardo; e che non può essere fortunato, che in quanto adempie a' suoi doveri con Dio, con se stesso, e co' suoi simili.

E perchè aspira continuamente, necessariamente, invincibilmente ad essere felice, riconosce a un tempo stesso che nella sua unione a questi tre oggetti deve trovare il principio, e la regola de' suoi doveri naturali.

V.

Ogni società umana, o ogni nazione particolare non essendo che l' aggregato di molti uomini uniti assieme con dei legami più stretti di quelli che non sono formati che dalla natura, può esser considerata come un sol uomo. Quindi ne segue evidentemente che ciò che è vero di ciaschedun membro di un corpo, non è men vero del corpo intiero, d' onde ne risulta necessariemente che la felicità, ed i doveri generali o primitivi di ogni regno o di ogni stato devono pure consistere nello star bene con Dio, con se stesso, e co' suoi simili, vale a dire con gli altri stati con cui è unito per le medesime relazioni, e pe' i medesimi bisogni che rendono i particolari dipendenti gli uni dagli altri. Così tutto ciò che si dirà dei doveri naturali dall' uomo riguardo ai tre grandi oggetti del suo amore,

deve essere applicato ad ogni nazione, o a ciascuno stato, come a ciascun uomo considerato separatamente.

VI.

Dopo queste osservazioni preliminari egli è tempo di entrare in maggiori particolarità, attaccandoci subito al primo oggetto, cioè a dio, ed io ricerco che mi sia permesso di qui parlare a mio nome per esprimermi in una maniera più compendiosa più corta e più sensibile sopra doveri che mi sono comuni con tutti gli uomini.

Doveri naturali dell' uomo verso Dio.

I.

Questi doveri sono quelli che formano ciò che si può chiamare *diritto naturale tra il creatore e la creatura.*

Ma e come mai la mia ragione potrà formarsene una giusta idea? Io non conosco altri mezzi per pervenirvi che il considerare ciò che io sono, e ciò che è Dio, e rivolgere i miei primi sguardi verso il mio essere limitato, per sollevarli poi verso l'essere infinito. Questo è ciò che può farmi meglio conoscere i miei doveri riguardo a Dio; ed io spero di trovare in questo doppio aspetto la sorgente di tutte le regole che devo seguire riguardo all'essere supremo.

II.

Al primo sguardo che io rivolgo sopra me stesso, io vedo che egli ha dato all' uomo due

facoltà differenti, con le quali ha voluto imprimere sopra di lui alcuni tratti di rassomiglianza col suo autore.

La prima è un' intelligenza, o un intendimento capace di conoscere.

La seconda è una volontà fatta per amare.

L' oggetto dell' una, e dell' altra è infinito.

L' occhio non si sazia di vedere: lo spirito ha un desiderio di conoscere che non ha limiti, che cresce, e si moltiplica colle sue stesse cognizioni, perchè tutto ciò che scopre essendo limitato vuole sempre vedere al di là di ciò che ha veduto.

La volontà dell' uomo insaziabile egualmente che la sua intelligenza, e forse ancora più, prova egualmente che tutto ciò che è finito non fa che irritare la sua fame ben lungi dall' acquietarla. Disgustata ben presto degli oggetti che ella possede ne cerca sempre de' nuovi senza trovarne mai alcuno che compia quel voto immenso che ella sente nel fondo del suo essere.

III.

Se ardisco alzare in seguito i miei occhi verso l' essere supremo che ha acceso in me quella sete ardente e continua del vero e del bene, io sento da una parte che un Dio sovranamente giusto non potrebbe aver formato in me questo desiderio eterno ed inesauribile, che è come il fondo del mio essere imperfetto, per non contentarlo giammai; ed io non sento meno dall' altra, che egli solo può

soddisfare pienamente questo desiderio, perchè non vi ha che un oggetto infinito il di cui possesso possa compiere la capacità d'un' intelligenza, e d'una volontà, che quantunque limitate nella loro natura, sono nulladimeno infinite ne' loro desiderj.

IV.

Da questa specie di paragone dell'uomo con Dio, io conchiudo naturalmente che se il possesso dell'essere infinito può solo rendermi felice, lo è perchè mi fa partecipare alla felicità di Dio stesso.

V.

Mi sarà egli permesso di salire ancora più alto, e di ricercare di formarmi almeno un' idea imperfetta di quella felicità che noi possiamo appena vedere tra le ombre della vita presente? Mi sembra non pertanto che io posso supporre senza temerità che la felicità dell'essere divino consiste nella vista, e per così dire nel godimento di se stesso, o se si ami meglio quest'altra espressione, nella soddisfazione infinita che gli dà lo spettacolo eterno della sua perfezione infinita.

Ma e come l'essere imperfetto potrebbe mai acquistare la perfezione che gli manca, se non colla rassomiglianza e colla sua unione all'essere sovranamente perfetto? Unione per la quale la perfezion del creatore diventa in qualche maniera la perfezione della creatura, e che entra in tal guisa in partaggio della stessa felicità.

VI.

Da tutte queste nozioni generali che sono come la metafisica del diritto naturale tra Dio e l'uomo, mi sembra che io possa trarne facilmente, e con delle conseguenze immediate, tutte le regole essenziali di questa specie di diritto; ed io le chiamo essenziali perchè contengono eminentemente tutte quelle che ne risultano con delle conseguenze più lontane il di cui dettaglio sarebbe infinito. Io riduco dunque queste regole a sette principali, ed io comincio da quelle che risguardano il mio intelletto.

VII.

Siccome il mio intelletto non può esser soddiffatto che dalla cognizione dell'essere infinito, la mia prima regola o il mio primo dovere risguardo a Dio, sarà l'affaticarmi a sviluppare sempre in me quella prima idea che gli è piaciuto di darmi di se stesso, e che lo spettacolo maraviglioso dell'universo che pubblica si altamente la gloria del suo autore, delinea continuamente nel mio animo.

Io so in generale che è un essere sovranamente perfetto, ma la mia debolezza obbligandomi a separare nel mio spirito ciò che è essenzialmente uno, per considerarlo più facilmente, distinguendo quelle che si chiamano le proprietà o gli attributi dell'essere divino che portano egualmente il carattere della sua perfezione, infinita, io procurerò di formarmi l'idea la più estesa che mi sa-

rà possibile della sua sapienza, della sua giustizia, della sua bontà infinita; e poi unendole, come lo sono in fatti nell' essere supremo, io perverrò in tal guisa, per quanto la misura limitata del mio intendimento me lo permetterà, a compiere il mio primo dovere, che si è di fare tutti i miei sforzi per conoscere quello che mi ha fatto ciò che io sono.

VIII.

Ma la mia volontà non ha meno bisogno di regole del mio intelletto, ed io ho osservato che non può esser sazia che col possesso di un bene infinito: perciò la mia seconda regola sarà di tendere costantemente con tutti i desiderj, con tutti gli affetti, con tutti i movimenti del mio animo ad unirmi, per quanto mi è possibile, all' essere supremo che è l' unica, ed inesauribile sorgente della mia felicità.

IX.

Quindi io conchiuderò, e sarà mia terza regola che se io amo me stesso, come non potrei far a meno, se io non mi amo veramente se non in quanto io credo di avvicinarmi alla perfezione del mio essere, finalmente se io non posso trovarla che in Dio, se io sono obbligato di amarlo, io non dico tanto, ma più di me stesso, o per parlar più correttamente, io sentirò che io non posso amarmi ragionevolmente che in lui, o per esprimere ancor meglio il mio pensiero, io dirò che amo veramente Iddio, amando me stesso come io devo; poichè quest' io non è amabile se non in

quanto è unito all' essere sovranamente perfetto nel quale si confonde per parlare così, divenendo uno con lui, come i sapienti stessi del paganesimo l' hanno sentito coi soli lumi della ragione naturale.

X.

Per conseguenza la mia quarta regola sarà di sempre rappresentarmi Iddio come il solo essere che sia veramente amabile, il solo che possa sostenere la mia debolezza, supplire alla mia indigenza, e dare al mio animo ogni specie di soddisfazione; ed egli è non solo il mio bene, ma il mio unico bene, o piuttosto egli è ogni bene per me. Ciò che mi piace pure negli altri esseri cui io impartisco questo nome non consiste che in quel sentimento piacevole che piace a Dio di darmi per loro occasione. Guai a me se ne abuso per attaccarmi a dei beni indegni del mio amore, ed incapaci di soddisfarlo. Ma se lo fo, sono io che divengo cattivo, e Dio resta sempre sovranamente buono, perchè non mi dà un simile sentimento che per farmi tendere a quello che ne è l' autore.

XI.

Egli è padrone di affliggermi con dei sentimenti dolorosi, come di farmi gustare una dolce soddisfazione: arbitro supremo dei beni, e de' mali egli li tiene egualmente in sua mano, e li dispensa come gli piace secondo le regole della sua bontà, e della sua giustizia. La mia quinta regola sarà dunque di te-

mere sovranamente di dispiacergli, di temerlo tanto più quanto maggiormente l' amerò. Il timore del male nasce in me dall' amore del bene, e questi due sentimenti sono naturalmente la misura l' uno dell' altro.

XII.

Così risguardando Iddio come dispositore di tutto ciò che mi sembra amabile, e di tutto quello che trovo temibile, io ne dedurrò questa conseguenza, che sarà la mia sesta regola; che l' uomo è naturalmente obbligato d' invocare, e d' implorare continuamente il soccorso divino. Io riconoscerò che devo supplicar lui di accordarmi i veri beni, e di tenermi lontani i veri mali, quand' anche io fossi tanto cieco che dimandassi come un bene ciò che deve esser considerato come un male, o che temessi come un male ciò che è in effetto un vero bene, preghiera di cui i poeti profani dell' antichità ne hanno lasciato un modello, tanto eglino hanno sentito coi soli lumi della ragione, che questa preghiera era una conseguenza necessaria della natura dell' uomo paragonato con l' essere di Dio.

XIII.

Ma egli è evidente che l' essere infinitamente perfetto non può rendersi favorevole, nè unirsi, che a quelli che gli rassomigliano; verità che non ha potuto essere oscurata dalle tenebre del paganesimo; ed i filosofi stessi dell' antichità ne hanno conchiuso, che l' uomo doveva affaticare continuamente a delinea-

re, ed a perfezionare, in lui quell' imagine del sovrano essere che trova nella sua natura.

Sarà dunque mia settima regola, di congiungere all' invocazione di questo essere l' imitazione delle sue divine perfezioni, ed ella non può consistere che nella conformità de' miei pensieri e della mia volontà coi pensieri e la volontà del mio autore. Giudicare di tutto come Dio, per quanto mi è possibile di conoscerlo; voler tutto ciò che egli vuole; ricusare ciò che egli non vuole: in questa fortunata conformità io farò consistere l' effetto principale di un amore che mi porta naturalmente all' imitazione dell' essere sovranamente perfetto.

XIV.

Mi si dimanderà senza dubbio, come la mia debole ragione potrà pervenire a penetrare, per così dire, nel secreto dell' intelletto, e della volontà di un essere che sorpassa infinitamente tutte le mie cognizioni. Ma io ho già prevenuto in parte questa questizione, allorchè ho osservato che nello stesso seno delle tenebre che ci circondano, noi scorgiamo nel fondo della nostr' anima un ragio di luce, che ci rischiara abbastanza per farci conoscere almeno, che Dio è un essere infinitamente perfetto, in iscienza, in sapienza, in potenza, in giustizia, in bontà; e nell' affaticarci nel formare l' idea la più sublime e la più estesa di queste perfezioni, noi possiamo pervenire a conoscere, sebbene imperfettamente, come

dob-

dobbiamo condurci per uniformare il nostro intelletto, e la nostra volontà a quella di Dio.

Qui solamente aggiungo, che per limitate che sieno le nostre cognizioni, elleno ci bastano per farci sentire almeno ciò che ci manca, e ciò che noi non possiamo trovare che in Dio. Tale è l' effetto, e la conseguenza naturale del paragone che noi facciamo del nostro essere limitato con l' essere che non ha limiti; in guisa che la stessa vista delle nostre imperfezioni ci solleva per gradi perfino alla cognizione della perfezione, tale qual noi possiamo vederla colle sole forze della ragione.

XV.

Così per entrare in un più gran dettaglio sull' utilità di questo paragone dell' imperfezione umana colla perfezione divina, la mia maggior premura sarà il meditare attentamente sulla elevazione, e sulla bassezza dell' uomo; sulla sua forza, e sulla sua debolezza. Io cercherò di scoprire in che può consistere la perfezione limitata del suo intelletto e della sua volontà; ciò che può renderlo felice o infelice, ciò che ha ricevuto e continuamente riceve dall' autore e conservatore del suo essere; ciò che deve temerne, e ciò che deve desiderarne; ciò che può attenderne o sperarne se è sempre fedele in cercare nell' essere infinito ciò che manca al suo essere finito.

XVI.

Questa prima manifestazione delle leggi che il solo nome di creatore impone alla creatura,

è ciò che si chiama *rivelazion naturale*, con cui Dio fa conoscere all' uomo ciò che esige da un esser ragionevole, che non ha creato che per innalzarlo a se stesso, e renderlo tanto perfetto e felice, quanto può esserlo colla cognizione coll' invocazione, e coll' imitazione del suo autore; a questa stessa rivelazione si dà pure qualche volta il nome di *religion naturale* in cui è rinchiusa quella specie di diritto primitivo ed immutabile che ha luogo, come ho detto, tra il creatore e la creatura.

XVII.

Io provo non pertanto ogni giorno, che sia per debolezza di mia ragione, sia per le nubi delle passioni, che ne oscurano sovente il lume, o che le fanno perdere di vista il suo vero oggetto, le mie cognizioni sono come inviluppate in un' oscurità che mi affligge. Ma se io saprò farne un buon uso, queste tenebre stesse mi porteranno a desiderar di sapere, se non è piaciuto all' essere sovranamente buono di congiungere a questa rivelazion naturale ed imperfetta, di cui ho parlato, una rivelazione più espressa, più luminosa, più estesa, nella quale si sia degnato di parlarci egli stesso, venendo per così dire, in soccorso della nostra ragione impotente, per rivelarci ciò che noi dobbiamo conoscere del suo intelletto, della sua volontà, sulla vera perfezione, sulla felicità solida, e durevole del nostro essere, sulla via che vi ci conduce, sul culto col quale vuol essere onorato;

in una parola su tutti i nostri doveri risguardo a lui, e sulle forze che ci da per adempierli.

XVIII

Se vi è stata una rivelazione di questa natura, la mia stessa ragione deve eccitarmi a fare tutti i miei sforzi per ben conoscerla, come il più gran dono che la bontà di Dio abbia potuto fare al genere umano, poichè con questo mezzo l'ha posto in istato di cercarlo, e di trovarlo.

XIX.

Sembrami che i miei deboli lumi mi facciano scoprire due verità egualmente importanti su questo soggetto.

L'una che se Dio ha voluto parlare egli stesso all'uomo, avrà senza dubbio accompagnato la sua parola di tanti segni luminosi, e di prodigj evidentemente sopranaturali, che ogni spirito ragionevole ed attento dovesse essere convinto che era Dio in effetto che parlava.

L'altra che per adempire ciò che ci avrà comandato, noi possiamo sperare nella sua bontà un'attrattiva potente, unsoccorsolcapace da farci resistere alle lusinghe o alla violenza delle passioni, e superare tutti gli ostacoli che c'impediscono di tendere veramente alla nostra perfezione ed alla nostra felicità.

XX.

Qual sarà dunque la mia soddisfazione, se io pervengo ad assicurarmi che Dio ha parlato; ch'egli si è fatto conoscere sensibilmente

agli uomini per illuminarli, per istruirli egli stesso; che vi ha una religione che porta i caratteri indicati, e che può gloriarsi di essere la sola depositaria di quella *rivelazione sopranaturale*, in cui io trovo abbondantemente tutto ciò che mi è necessario per rendermi perfetto e felice colla cognizione, e coll' amore.

Egli è tempo di finire questa specie di digressione, in cui io sono sortito in qualche maniera dalla mia sfera. Ma se me ne sono allontanato per uu momento, io non saprei pentirmene, poichè mi sono convinto, che l' ultimo sforzo della mia ragione è il condurmi, ed il menarmi per gradi fino alla porta della vera religione.

XXI.

Qui dunque io ritorno al mio oggetto, voglio dire, a' doveri, che la rivelazione naturale m' insegna esser io obbligato a compire verso Dio. Io li ho ristretti in un piccolo numero di regole generali di cui tutte le altre, come dissi, non sono che conseguenze più o meno lontane; sembrami pure, che potrei ridurne tutte queste regole ad una sola; poichè dopo essermi convinto da una parte che la mia suprema perfezione si è l' esser unito a Dio, e dall' altra che questa perfezione fa la mia miglior felicità, egli è evidente che la mia intenzione continua deve essere il tendere costantemente a questa unione, come all' ultimo fine del mio essere. La sua vera essenza con-

siste in una ragionevole inclinazione che non mi unisce nè a me stesso nè ad alcun altro oggetto, che per rendermi perfettamente e solidamente felice; al che la mia ragione m' insegna non poter io pervenire che col possedimento dell' essere supremo.

Ma ultimamente io debbo ossrvare che il nome di diritto naturale tra il creatore, e la cratura, che io ho dato a questi doveri, non può estendersi che in un senso improprio, poichè rigorosamente il nome di *diritto* sembra significare delle obbligazioni reciproche tra quelli che vi sono soggetti; e posso io pensare che come l' uomo è naturalmente obbligato a seguire riguardo a Dio le regole qui sopra abbozzate, Dio sia pure tenuto ad osservare certe regole riguardo all' uomo, come se traendolo dal nulla avesse contratto nella stessa creazione una specie d' inpegno coll' opera delle sue mani?

Ogni *reciprocazione* suppone un' eguaglianza di diritto più o meno perfetta. E chi può mai aver dritti verso Dio? L' essere infinito per questo titolo pure è il più libero ed il più indipendente di tutti gli esseri; egli ha un diritto supremo ed universale sopra tutto ciò che egli ha fatto; e nulla di tutto ciò che egli ha fatto non ha alcun diritto sopra di lui: la sua volontà è la sola regola, la sola misura delle sue azioni; le sue promesse non sono che il libero effetto della sua bontà infinita. L' uomo deve dunque tutto a Dio; ma in esatta verità

Dio nulla deve all' uomo . E se si unisce al termine di *diritto* naturale l'idea di un impegno reciproco, non si può senza dubbio applicarla propriamente a Dio.

Ma in questa estrema ineguaglianza che è essenzialmente unita alle qualità di *creatore* e di *creatura*, l' uomo ha la fortuna di trovare il titolo della sua speranza nelle idee che Dio gli da delle sue perfezioni infinite ; e perciò è facile il concluderne , che l' uomo tratta per così dire con Dio assai più sicuramente senza alcun confronto, di quello che possa fare con un uomo simile a lui . Altro non bisogna per far conoscere il senso legittimo che si può attaccare al termine di *diritto naturale tra Dio è l' uomo*.

DOVERI NATURALI DELL' UOMO VERSO SE STESSO

I.

Prima di entrare nella spiegazione di que' doveri, o di quelle regole generali del diritto naturale che ha luogo tra me e me stesso, farò subito due osservazioni preliminari .

L' una che tutte queste regole devono essere rinchiuse in quella proposizione di cui io ho già convinto me stesso ; voglio dire , che se io sono ragionevole, se io amo veramente me stesso, io tenderò sempre alla mia felicità per rendermi perfetto.

L' altra che se io sono composto di due sostanze differenti ; l' una materiale , che io no-

mino il mio corpo, l'altra spirituale, che io chiamo la mia anima, e che queste due sostanze sebbene di natura essenzialmente differenti, sono nullaostante unite con un legame invisibile bensì, ma che un' esperienza continua mi fa sentire ad ogni istante, sono talmente associate l'una all'altra che i beni ed i mali loro sono comuni in qualche maniera, per l'impressione che ne ricevono ciascuno secondo la sua natura.

II.

La prima conseguenza che io trarrò da queste osservazioni, o la prima regola generale de' miei doveri riguardo a me stesso, sarà dunque che io sono naturalmente obbligato ad affaticare per la perfezione del mio corpo e della mia anima, finalmente a quella di questo tutto, o di questo mio tutto intiero che è composto dell'uno e dell'altra.

III.

Per cominciare da ciò che risguarda il corpo, questo diritto naturale che io devo osservare risguardo a me stesso mi obbliga di prendere una cura ragionevole per conservare per ristabilire e per aumentare pure, se è possibile la buona disposizione, la forza, l'agevolezza del mio corpo, di evitare con attenzione i piaceri, o gli escessi che possono esservi contrarj, e tutto ciò che è capace di scomporre o distruggere una macchina così maravigliosa, ma fragile.

Io trovo un vantaggio nell' osservanza di

questa regola, e si è che la perfezione del mio corpo non mi è solamente aggradevole in se stessa, io sento che ella mi è ancora utilissima per la perfezione della mia anima, che adempie assai più facilmente tutte le sue funzioni, allorchè non è turbata dallo sregolamento e dall' alterazione di un corpo i di cui organi le sono si necessarj nelle operazioni steste le più spirituali.

Perciò il mio più nobile oggetto nell' attenzione che io avrò per il mio corpo sarà di mantenerlo in una situazione in cui lungi dal rendersi inabile al servizio della mia anima, e di esserle sovente di ostacolo, sia nelle sue mani come un istrumento pieghevole e docile di cui ella disponga a grado suo per pervenire alla sua propria perfezione.

IV.

Questo è ciò che mi conduce naturalmente a parlare di quanto io debbo alla mia anima.

Nessuno, dice un saggio del Paganesimo, non sa onorare la sua anima quanto ella lo merita. Infatti è in questa sola parte del mio essere che io posso trovare un' imagine della divinità. Io rispetterò dunque questa imagine, e conoscendo tutto ciò che solleva lo spirito infinitamente sopra il corpo, io mi prescriverò per seconda regola generale di affaticare assai più senza confronto per la perfezione del suo essere spirituale, che per quella del mio essere corporeo.

Ma egli è evidente che questa perfezione

non può consistere che nel buon uso del mio intelletto per conoscere il vero bene, e della mia volontà per acquistarlo, e questa è la strada per cui la mia perfezione mi conduce alla mia felicità. Quindi ogni mia attenzione deve portarsi a cercare i mezzi di fare quest' uso delle mie due facoltà, osservando con una fedeltà perseverante le regole che io m' accingo a spiegare.

V.

Il primo ed il più generale di questi mezzi di cui io farò la mia terza regola, è l' applicarmi a stabilire, e mantenere nella mia anima un ordine ed una proporzione perfetta tra le sue facoltà, e le sue differenti osservazioni.

Ma in che mai può consistere quest' ordine o questa proporzione se non se?

1. Nella conformità dei giudizj del mio spirito con le mie percezioni o le mie chiare idee.

2. Nell' accordo perfetto e costante de' miei sentimenti o de' moti del mio cuore con i giudizj del mio spirito.

3. Nella fedele corrispondenza delle mie parole e delle mie azioni co' miei giudizj e co' miei sentimenti.

Perciò la regola che è l' oggetto di quest' articolo ne contiene tre, il cui concorso tende direttamente alla mia perfezione, e quindi alla mia felicità.

VI.

Ma il paese dove il mio intelletto può viaggiare non ha limiti; quello che si offre continuamente a' desiderj della mia volontà ne ha anche meno, se egli è possibile, come l'ho già osservato. Questa stessa immensità o questa moltiplicità infinita degli oggetti del mio pensiero o del mio amore, è una delle principali cause de' miei errori, perchè l'attività del mio spirito e l'avidità del mio cuore avendo bisogno d'un nutrimento continuo, m'avviene sovente di divertirli invece di saziarli, cogliendo il primo oggetto che si presenta a' miei sguardi o a' miei desiderj.

Per evitare adunque questo inconveniente io farò consistere la mia quarta regola nello stare in guardia contro queste prime impressioni che stornano, e sviano, per così dire il mio intelletto, o la mia volontà, togliendole la vista del suo primo oggetto, che è la sua perfezione interna, allontanerò dunque con diligenza tutto ciò che può distrarre la mia anima da un si grande oggetto, a finchè avendolo sempre avanti gli occhi sia attenta a dirigere verso di lui i pensieri del suo spirito ed i movimenti del suo cuore.

VII.

Ma sarebbe poco l'evitare l'errore che mi fa correre vanamente da oggetti in oggetti inutili, o anche nocivi alla mia perfezione, se io cadessi in un inconveniente contrario per un eccesso mal inteso di spirito o di metafisi-

ca volendo fissar troppo i miei sguardi sugli stessi oggetti che sono veramente degni della mia attenzione.

Ciò mi avviene, allorquando per una temeraria curiosità e pericolosa io cerco di scoprire o su Dio, o su me stesso più che non mi è permesso di sapere. Io risguarderò dunque come una delle cognizioni le più necessarie per me quella della misura delle mie forze; e ne giudicherò come di tutto il resto dalle idee chiare che trovo nella mia anima.

Tutto ciò che può risolversi con queste idee o con conseguenze non meno evidenti mi sembrerà un oggetto proporzionato alla capacità del mio limitato intelletto.

Ma tutto ciò che non ha questo carattere, tutto ciò che appartiene a cognizioni che io non ho e che non potrei acquistare, ossia perchè sono fondate sopra idee che sorpassano la portata del mio spirito, o perchè elleno dipendono dalla volontà positiva di Dio cui non è piaciuto di rivelarmele in quesa vita, io le considererò come un oggetto che è fuori della sfera del mio spirito. Più contento d' ignorarle saggiamente, che se ardissi d' investigarle temerariamante, io mi farò una quinta regola di sapere fin dove io posso giungere e di fermarmi al punto che separa per me il cognito dall' incognito, a fine di osservar costantemente una giusta misura nel bene, e di meritare, se lo posso, la lode che si è data al grand' uomo dell' antichità, allorchè si è

detto di lui, che aveva saputo temperare l' ardore della sua curiosità colla sua ragione, ed esser sobrio nella stessa saggezza. *a*

VIII.

Fin qui ho considerato separatamente la perfezione del mio essere corporeo, e quella del mio essere spirituale, per prescrivermi distintamente le regole che sono proprie all' uno ed all' altro. Ma io ho già osservato che non doveva esser meno occupato del *tutto* che è formato dall' unione di queste due sostanze, cioè, della perfezione dell' uomo intiero. Mi rimane adunque da parlare delle regole che convengono a questo *tutto*.

IX.

L' affetto particolare che io ho per questo *me* che risulta dall' unione di due sostanze sì differenti sarebbe ben poco ragionevole, se dopo avere studiato la natura dell' uno e dell' altra non si attaccasse il mio spirito a conoscere per quanto gli è possibile quella del legame che le unisce. Sa per un' esperienza continua che agiscono continuamente l' una sull' altra, e non può dubitare che Dio non sia l' autore ed il conservatore perpetuo di questo potere. E questo basta per concludere come io ho fatto nella mia sesta regola, che io pecche-

---

a *Incensum & flagrantem animum mitigavit ratio & ætas retinuitque, quod est difficilimum, ex sapientiæ modum. Tacit. in vit. Agricol.*

rei contro le leggi dell'intima unione che passa tra la mia anima ed il mio corpo, se abusassi della potenza che io esercito col mezzo della mia anima sul mio corpo, e col mezzo del mio corpo sulla mia anima, per nuocere alla perfezione dell'uno o dell'altra, a quella di un si maraviglioso composto al quale l'uno e l'altra devono concorrere dalla lor parte, secondo la proporzione della loro natura.

X.

Aggiungo questa restrizione, perchè le cure che esigono da me per la conservazione degli avvantagi che loro sono proprj, non m' impediscono di sentire quanto la prima sostanza è più eccellente della seconda; e ne deduco questa settima regola, che se mi è permesso, ed anche ordinato di coltivare attentamente l' unione che Dio ha formata tra il mio corpo e la mia anima, io devo apprezzandole al loro giusto valore, dare la preferenza a quella di queste due sostanze. che è senza confronto la più perfetta, e la sola che sia capace della felicità che io non cesso mai di desiderare.

XI.

Se dunque si trovano delle occasioni in cui la perfezione dell' una sia incompatibile con la perfezione dell' altra, un' amore illuminato di noi stessi non esiterà punto a dichiararsi per la parte più nobile; e la ragione di cui ne segue le lezioni, gli detterà questa ottava regola, che io devo generosamente sacrificare gl' interessi di una sostanza fragile e caduca a

quelli di una sostanza non solamente più durevole ma immortale.

XII.

Quest' ottava regola mi sembra pure di una si grande importanza, che io crederei affaticare utilmente per la mia perfezione se mi ponessi ad esaurirla ed a svilupparla vieppiù applicandola ai beni ed ai mali sensibili, o al piacere ed al dolore che noi proviamo all' occasione di questi beni o di questi mali. Questo sarà il mezzo di trarre nuove conteguenze da principj che io ho stabiliti sopra questa specie di *diritto naturale* che ha luogo tra l' uomo e l' uomo stesso.

XIII.

Ogni felicità ed ogni piacere attuale nasce in me dall' opinione che ho di possedere un bene; opinione che m' inganna sovente per eccesso o per difetto, cioè o perchè aggiunge, o perchè detrae all' idea reale che devo avere del valor vero di questo bene. Così per evitare questo primo errore che è egualmente nocevole a me ed al mio corpo la prima conseguenza che io ne trarrò, sarà che io devo sempre giudicare dell' oggetto che eccita il mio amore, non dall' impressione sensibile che ne ricevo, ma relativamente al valore reale che questo oggetto ha risguardo a me. Io non cercherò dunque di diminuire questo valore per un disprezzo puramente filosofico, e per il vano errore di resistere alle opinioni comuni. Ne eviterò meno di aumentarlo per una faci-

lità pure imprudente e più comune seguendo la relazione de' miei sensi o il giudizio ingannatore della mia immaginazione; e per servare un giusto mezzo tra queste due estremità, io farò passare come per il crociuolo di una ragione purificata, se oso servirmi di questa imagine, tutto ciò che gli uomini chiamano un bene per conoscerne ciò che ha di realità, e fiissare la vera stima.

XIV.

Per una giusta conseguenza di questa stima, e del confronto che io farò delle differenti specie de' beni, io comprenderò facilmente che io devo preferire il bene il più durevole a quello che lo è meno, ed a più forte ragione, la felicità perfetta che compie tutti i miei desiderj, e che come io l'ho già detto altrove non si trova che nella mia unione con Dio. Io disprezzerò dunque alla vista di questa felicità ogni soddisfazione imperfetta e passeggiera che irrita la mia sete invece di estinguerla, e sacrificherò senza stento una gioja più sensibile e di poca durata ad un contento men vivo ma stabile, e permanente che mi procura non un solo atto di piacere ma un' abitudine perseverante di felicità.

XV.

Per rassodarmi nella pratica di queste regole considererò i piaceri non solo in se stessi ma ben anche nelle loro conseguenze, e dalla vista de' mali che nascono precisamente da ciò che mi era sembrato un bene per l' illusione

del piacere, io ne trarrò questa terza conseguensa, che le delizie innocenti che non mi espongono ad alcun futuro dolore devono sembrarmi superiori a quelle, che sebbene più aggradevoli in un rapido momento, divengono per me la sorgente d'una lunga conseguenza di dispiaceri.

XVI.

Siccome il male ed il dolore sono il contrario del piacere, io ne farò il discernimento per gli stessi principj, perchè le regole che m' insegnano ciò che io devo ricercare, mi mostrano nel tempo stesso ciò che io debbo fare ed evitare.

XVII.

Se paragono dunque le pene con i piaceri, io riconosco facilmente (e questa sarà la quarta conseguenza che io trarrò dalla mia ottava regola) che la sola esenzione da ogni sorta di pene è per sestessa un sì gran piacere, che se bisogna comperarla col soffrire una pena passeggiera, io non devo esitare a prendere questo partito, come io lo prendo in effetto ogni volta che si tratta della conservazione o del ristabilimento di mia salute, che per me nulla ostante non ha che il semplice piacere di non sentire alcun dolore o alcuna impressione dispiacevole riguardo al mio corpo.

XVIII.

Per conseguenza (questa è la mia ultima conclusione) il timore di una pena attuale deve ancora arrestarmi meno quando si tratta di

per-

pervenire, non solo all' esenzione di ogni dolore, ma ad uno stato permanente che mi assicura il godimento di un piacere assai più grande della pena col mezzo di cui io posso arrivare a questo stato. Ora tale è il piacere che io provo allorchè riconosco per la testimonianza interna della mia coscienza che io sono nella via che mi conduce alla perfezione del mio essere, e siccome questo piacere cresce a misura che io me ne avvicino d' avvantaggio, non vi sarà pena che non mi sembri sopportabile quando io la paragonerò con una soddisfazione si grande, ossia che questa pena consista in una semplice privazione, ossia che giunga pure ad un sentimento tristo e penoso per me.

Fin quì io ho considerato i primi due oggetti del mio intelletto e della mia volontà, cioè Dio e me stesso, per trovarvi i primi principj de' miei doveri, o le prime regole di quella specie di *diritto naturale* che io debbo seguire riguardo all' uno e all' altro. Mi resta ora da considerarmi riguardo all' ultimo de' tre grandi oggetti coi quali io ho una relazione essenziale, e sono i miei simili o gli altri uomini. Ma prima di entrare nella spiegazione di queste regole, non sarà inutile di fare in sul principio un breve numero di riflessioni preliminari sullo stato in cui gli uomini si trovano reciprocamente gli uni cogli altri, allorchè non si considera in loro che la natura che ad essi è comune. Ne risulteranno alcune

nozioni generali e simili a quelle che i geometri chiamano *assiomi* o *postulati* che pongono alla testa degli elementi della loro scienza, come la cemente o il germe di tutte le prove delle verità che si propongono di dimostrare.

Riflessioni preliminari sullo stato dell' umanità o del genere umano, considerato come composto di esseri assolutamente simili.

I.

Tutti gli uomini sono usciti eguali dalle mani della natura o piuttosto da quelle del suo autore; e malgrado le differenze delle condizioni, essi restano eguali agli occhi di quello avanti il quale i re stessi non sono più grandi dei loro sudditi. Tutti hanno un corpo intieramente simile, tutti hanno un' anima che contiene egualmente in se stessa un intelletto ed una volontà. La differenza de' talenti, l' educazione, le riflessioni possono mettervi una specie d' ineguaglianza, ma non ve ne ha alcuna nella loro essenza, e quì non si considerano che in relazione a questa essenza, senza parlare delle qualità che li uniscono più strettamente, come quelle di padri e di figli tra' quali vi è una superiorità, ed un' inferiorità nell' ordine stesso della natura.

II.

Tutti gli uomini così considerati devono risguardarsi come fratelli, come figli di uno stesso padre, come una sola famiglia composta di tutto il genere umano, che ha un diritto e-

guale all' eredità paterna, cioè alla suprema felicità unita, come si è detto, al possedimento dello stesso Iddio.

III.

Se dunque vi è una regola che esiga naturalmente la loro sommissione, ella deve avere questi due caratteri.

L' uno, di essere comune a tutti, poichè tutti sono eguali.

L' altro, di essere l' effetto di un intelletto e di una volontà superiore che impone a tutti la stessa legge, manifestando la loro con una rivelazione naturale, cioè con la manifestazione che Dio stesso ci fa della sua voluntà con de' segni che non ci permettono il dubitare che non sia egli medesimo che ha parlato.

IV.

Tutti gli uomini hanno un piacer naturale in vedere i lor simili, e vie più a vivere in società con loro. Una solitudine intiera e di lunga durata loro è penosa o piuttosto insopportabile; perfin lo spettacolo di tutte le bellezze che la natura offre a' loro occhi ha qualche cosa di languente ed inanimata al loro sguardo finchè non veggono esseri simili a loro con cui possano goderne.

Finanche in una parte de' bruti si scopre come un' imagine della società, ed una specie d' istinto, e di meccanismo naturale che li porta a vivere co' loro simili.

V.

Il solo uso della parola che all' uomo unica-

mente è stato accordato, basterebbe per dimostrare che egli è nato per la società. Questo è il canale con cui Dio gli ha dato il mezzo di comunicare i suoi pensieri ed i suoi sentimenti a suoi simili; e a che gli servirebbe questo dono prezioso da cui trae si grandi avvantaggi, se non fosse fatto per conversare con loro?

VI.

A questa inclinazione comune che forma il primo legame naturale tra gli uomini, è piaciuto all' autore del loro essere di congiungere un altro vincolo che nasce dal bisogno reciproco che gli uni hanno degli altri. Se si esaminano dalla parte del corpo, quante cose non mancano ad ogni uomo considerato separatamente e fuori di ogni società, per la sua nutritura, per il suo vestito, per mettersi al coperto dalle ingiurie del clima, per conservare o per ristabilire la sua salute e le sue forze, o per garantirsi e mettersi in difesa dagl' insulti a' quali sarebbe continuamente esposto se vivesse nella solitudine?

Se si risguarda dalla parte dello spirito, si riconosce facilmente che non ha minor bisogno dei soccorsi de' suoi simili per illuminarsi con una comunicazione reciproca di lumi, per estendere la sfera del suo intelletto, per imparare a dirigere utilmente i moti della sua volontà, in una parola per corregere i difetti ed aumentare la perfezione del suo essere spirituale.

E dopo ciò, potrei io dubitare che Dio non abbia voluto unire l'uomo a' suoi simili per la sua imperfezione e per la sua stessa indigenza? Incapace di bastar solo a' suoi bisogni corporei o spirituali, egli è come sforzato di supplirsi col soccorso di quelli che hanno ciò che a lui manca. Tale è l'ordine, e per così dire il secreto maraviglioso della providenza; che la povertà naturale dell'uomo, e quella specie di nudità nella quale noi nasciamo diviene la causa della nostra abbondanza per i compensi che noi troviamo nella società. Quanto più le necessità delle due parti sono grandi, tanto più i legami si moltiplicano e si avvincolano reciprocamente. Il desiderio della comodità e lo stesso gusto del superfluo viepiù li aumentano; ed anche l'uomo più occupato di se stesso è obbligato di riconoscere ch' egli si nuoce quando nuoce agli altri, perchè si priva de' loro soccorsi; come all'opposto si serve egli stesso servendo gli altri, poichè in tal guisa entra in partaggio de' beni che non ha, e che sono tra le loro mani.

VII.

Tali sono in generale queste prime nozioni, queste idee fondamentali sullo stato dell'uomo paragonato co' suoi simili, che si può risguardarle come assiomi chiari per se stessi, o come proposizioni si evidenti, che nissuno può ricusarvi la sua acquiescenza, senza dichiararsi inimico della ragione.

Quindi ogni ingegno osservatore ne concluderà

necessariamente che deve rigettare con disprezzo il sistema di que' filosofi antichi o moderni, che hanno preso il disordine ed il torbido delle passioni per lo stato naturale dell' uomo; come se si dovesse considerarlo per la corruzione che lo ha degradato, e non tale quale è per sua natura primitiva, o supporre che un essere che non si può non chiamarlo un essere ragionevole, debba cominciare ad agire direttamente contro la ragione, contro il suo proprio interesse, contro la sua perfezione contro la sua felicità. Ma questo non è il luogo di esaminare, e di confutare esattamente un' opinione si ingiuriosa non meno che perniciosa al genere umano; basta di averne indicato il vizio di passaggio, e di attenersi a questo principio evidente per se stesso, che un essere ragionevole deve agire ragionevolmente, e che ciò forma veramente il suo stato naturale.

Ora convien entrare nella breve esposizione delle regole generali di questo diritto, che io ho chiamato il *diritto naturale* tra l' uomo e i suoi simili.

Diritto naturale tra l' uomo e i suoi simili.

I.

Io quì lo ripeto. Questa gran società che abbraccia tutto il genere umano, e che è unicamente formata sui legami reciprochi che una natura comune ha formato tra tutti gli uomini, è la sola che io devo considerare presentemente. Se voglio subito scoprire le rego-

le che la ragione mi detta rapporto a questa immensa società, io non vi considererò i miei simili, che in quanto sono uomini come io; ed in fatti non ho bisogno d' altro per essere costretto a dire col vecchio di Terenzio: io son uomo ed in tutto ciò che interessa il genere umano non v' ha nulla di straniero per me.

Homo sum: humani nil a me alienum puto.

Terent. Heaut. Act. I. Scena pr.

II.

Ma quanto più io medito sopra questo soggetto, tanto più riconosco, che siccome l'oggetto diretto e legittimo del mio affetto per me è il tendere alla mia felicià per la mia perfezione, così il mio amore per i miei simili deve avere lo stesso fine ed aspirare a renderli felici rendendoli più perfetti. Tale si è in generale lo scopo di ogni amore ben ordinato; ed anche non consultando che il mio proprio interesse io sono convinto per un sentimento interno, che affaticando per la perfezione e per la felicità degli altri, io aumento realmente la mia.

Da questa riflessione generale sembrami che io possa trarne facilmente le conseguenze seguenti, che considero come altrettante regole di quel diritto che è comune alla società universale del genere umano.

III.

Tosto io ne concludo che devo essere nella disposizione reale ed effettiva di far loro del

bene, e siccome l'esenzione dal male è il primo di tutti i beni, sarà mia prima regola di non fare a' miei simili verun male reale e veramente nocivo. Io pure risparmierò loro, se sarà possibile, que' mali che non esistono che nella loro imaginazione, perciochè sebbene non sieno che apparenti, se si considerino nell' esatta verità, non pertanto ne risulta una pena per essi ed un mal certo per me, cioè la perdita o la diminuzione di quell' amicizia de' miei simili, la quale è utile per me non meno che per loro il conservare, prevenendo, quanto sarebbe capace di alterarla. Per conseguenza io non devo mai espormi a questo inconveniente, se non allorchè trattasi di veri beni, cioè della nostra perfezione e della nostra felicità comune, per cui ogni male come ogni bene imaginario devono essere disprezzati.

IV.

I miei simili nulla dunque avranno a temere dal canto mio nè per i loro beni, nè per la loro vita, nè per il loro onore, ed io mi farò anche una seconda regola, per quanto è in me, d' impedire agli altri uomini che loro non nuocano, senza di che non sarebbe vero che io faccia tutto ciò che posso per non nuocere alla loro perfezione ed alla loro felicità.

V.

Ho già detto che la parola è il legame che unisce più strettamente l' uomo con l' uomo, perciò io sarò ben guardingo di non farne al

rincontro una sorgente di divisione; ed io prevedo facilmente, che ciò appunto avverrebbe se io me ne servissi per indurne gli altri in errore, o sia nascondendo loro il vero, o lor presentando il falso; e risguarderò la menzogna, quantunque cadente su fatti che possono essere o non essere, come una delle più grandi infrazioni de' diritti dell' umana società, alla cui perfezione io debbo contribuire come alla mia.

La verità dunque regnerà sempre dal canto mio in un commercio di cui ella ne forma la sicurezza, e la falsità ne sarà sbandita perchè ella ne è la distruzione.

VI.

Se così io mi guido allorchè la verità non ha per oggetto che fatti puramente contingenti, che farò allor quando sarò obbligato di parlare di quelle verità necessarie, immutabili, eterne, che sono il fondamento de' doveri naturali dell' uomo? La menzogna che giungerebbe a tradirle, ad alterarle o a coprirle, mi sembrerà un attentato contro i diritti dell' umanità, poichè ella tende direttamente a pervertire i giudizj a corrompere i costumi de' miei simili dando loro delle false idee, loro ispirando de' sentimenti viziosi che non possono che renderli imperfetti, o per conseguenza sfortunati. Io anderò anche più lungi, e considerando quelle verità come aventi la loro sorgente nell' essere divino, di cui elleno sono un' emanazione, io risguarderò il primo genere di

falsità che cade sui fatti che possono essere o non essere come una menzogna che attacca principalmente gli uomini ; ed il secondo che è contrario alle verità necessarie ed eterne , come una menzogna , o piuttosto come una bestemmia che attacca direttamente la maestà dello stesso Iddio.

VII.

Ma mi contenterò io di adempire questi doveri che si possono chiamare *negativi* , perchè non consistono che nel non far male a' miei simili? La natura del mio essere , e lo stesso amore che ho per me , se è ragionevole , non m' inspireranno forse il desiderio di far loro del bene non solo per un motivo interessato cioè per la speranza di una ricompensa , ma per la tendenza di quella soddisfazione interna che è naturalmente unita all' esercizio del beneficare , ed al piacere di fare altri felici ? Anche questa regola mi sembra della maggior evidenza ; e quì non si tratta che di spiegare più in dettaglio gli effetti di questa disposizione generale.

VIII.

La prima attenzione che sembrami che ella m' inspirerà naturalmente avrà per oggetto la conservazione della loro vita corporea.

Perciò l' assistere i miserabili ed i bisognosi , il sostenere i deboli , il difendere gli oppressi , il consolare gli sfortunati , e il dare a tutti que' soccorsi che dipendono da me , rapporto a ciò che noi chiamiamo beni del corpo ,

mi sembrerano non solo atti di bontà o di una generosità puramente volontaria dal canto mio, ma doveri fondati sopra quella giustizia naturale di cui io ne spiego le vere regole.

IX.

Per convincermi vie più, considererò che quantunque tutti gli uomini sieno eguali nell' ordine della natura, v' ha nullaostante una grande ineguaglianza tra loro per parte degli avvantaggi e de' beni esterni. Ora io non potrei concepire che un Dio sovranamente giusto avesse lasciato introdurre una tale differenza tra esseri perfettamente eguali, se non avesse voluto unirli più strettamente con questa stessa ineguaglianza; dando luogo ai grandi ed ai ricchi di esercitare abbondantemente una beneficenza da cui sono avvantaggiosamente ricompensati per i servigi che ricevono da' poveri.

Si ha avuto ragione di dire, fin da lungo tempo, che Dio ha posto il necessario del povero tra le mani del ricco. Ma questo necessario non vi è che per uscirne: non può restarvi senza una spezie d' ingiustizia che ferisce non solamente la legge della providenza, ma la natura stessa del mio essere che lo porta a spargersi al di fuori, e che m' inspira di formare una comunicazione reciproca tra me e gli altri uomini per i beni che io verso sopra quelli che ne sono privi, e per quelli che anch' io a vicenda ricevo da loro.

In fatti (questa è una riflessione che può mag-

giormente rischiarare questa verità) non solamente il ricco fornisce ai bisogni del povero ; ma anche il povero ha nelle sue mani ciò che manca al ricco. L' uno fa, per così dire, il fondo di questa società col denaro, l' altro serve forse ancora più utilmente con la sua industria; o per servirmi di un' altra imagine, il primo fornisce il prezzo, il secondo dà la mercanzia ; e per questa spezie di cambio ognuno trova di che adempire a' suoi bisogni.

Si può dire pure, in un senso, che il ricco è ancora più dipendente dal povero, di quello sia il povero dal ricco. Qual è il principe, il sovrano, l' uomo potente, per grande che sia, che possa solo bastare a se stesso, e soddisfare egualmente a tutto ciò che la società esige, che la comodità dimanda, o che la cupidità desidera ? Quanto più i ricchi ed i potenti credono che la loro fortuna gli metta in istato di seguire ciecamente i movimenti delle loro passioni, tanto più senza riflettervi, accrescono la loro indigenza. A dei bisogni reali ne aggiungono degl' imaginarj, provando in tal guisa una spezie di povertà in mezzo alla stesse abbondanza: *Magnas inter opes inops*, e come dice un altro poeta ; *semper inops quicumque cupit*. Il povero a rincontro misura i suoi desiderj sui veri bisogni della natura, e quanto più sa contentarsi del poco che ella esige, tanto meno è dipendente dal ricco, e maggiormente s' accosta alla felicità di bastare a se stesso. Questa è una verità che si è fatta sen-

tire perfino da' poeti della profana antichità, e quanto si è detto è rinchiuso in questi versi di Orazio.

Multa petentibus
Desunt multa: bene est cui Deus obtulit
Parca quod satis est manu.

Horat. Lib. III. Ed. XI.

X.

Io passo a' bisogni dell' animo, e riconosco senza fatica, che il mio affetto naturale per i miei simili, mi porta a gustare maggior piacere, quando io posso communicar loro questa seconda spezie di beni.

Io ne sono convinto dalla soddisfazione che provo allorchè posso loro insegnare ciò che è utile, far crescere i loro lumi congiungendovi i miei, estendere i limiti del loro intelletto, e soprattutto far loro conoscere i veri beni ed i veri mali.

Io risguarderò dunque come un dovere essenziale per me l' obbligazione di dividere con loro le ricchezze dello spirito come pure i beni del corpo, e gli avvantaggi che io ne riceverò mi faranno conoscere maggiormente, che io amo veramente me stesso, amando i miei simili come io.

XI.

Non solamente dunque la parola non mi servirà giammai ad ingannarli sulle verità di fatto, ma io loro comunicherò con ingenuità tutte quelle che loro importerà di sapere, senza che elleno possano nuocere ad altri, ed io sa-

sò loro sempre utile con le mie parole, se non potrò esserlo sempre con le mie azioni.

XII.

Farò loro parte con maggior liberalità delle cognizioni che tendono più direttamente alla loro perfezione ed alla loro felicità, cioè di quelle verità invariabili che sono la regola della nostra vita; e se io sarò più istrutto di loro della strada che conduce alla solida felicità, io farò consistere una parte della mia a mostrar loro questo cammino. Io mi vi porterò tanto più volontieri, perchè secondo l' espressione di un antico poeta, io non perdo nulla soffrendo che gli altri accendano il loro lume al mio. Al contrario mi sembra che il mio lume cresca a misura che si sparge su i miei simili: la loro approvazione lo radoppia, e lo rende più risplendente per me, come per una spezie di riflessione.

XIII.

Se ora io ritorno su quelle verità di cui convinsi me stesso, elleno concorrono tutte a farmi riconoscere che tutti i doveri reciprochi dell' uomo risguardo all' uomo riduconsi in effetto a queste due gran regole in cui si trova tutto ciò che è necessario per la perfezione e per la felicità, o sia di ogni uomo considerato separatamente o sia della società intiera del genere umano.

La prima si è che io non devo mai fare agli altri ciò che non vorrei che facessero contro di me.

La seconda, che io devo similmente agire per il loro vantaggio, come io desidero che essi operino per il mio; e come noi siamo reciprocamente obbligati di farlo non consultando che i nostri reciprochi bisogni.

Noi abbiamo pure la soddisfazione di vedere, che le lezioni dell' esperienza s' accordano perfettamente su questo punto con quelle della ragione, in guisa che le due principali sorgenti delle nostre cognizioni cospirano ad assodare queste due regole fondamentali che rinchiudono i primi principj di tutta la morale, non meno che di tutta la giurisprudenza.

Io non sarò dunque sorpreso, se imparerò in seguito, che la verità eterna essendosi degnata di unirsi alla natura umana, ci ha dettato ella stessa quelle due gran regole qual fonte di tutte le leggi. Io le rispetterò per conseguenza, io le amerò, io le osserverò con tanta maggiore fedeltà e perseveranza, quanto più sarà perfetto il concerto della ragione e della religione che io vi ammirerò, e quella fortunata conformità che si trova tra il vero interesse dell' uomo, e ciò che Dio esige da lui.

Io potrò spiegare altrove in un maggior dettaglio le conseguenze dirette ed immediate che nascono da que' due gran principj. Ma io devo terminare prima di formarmi le prime nozioni di quel diritto naturale, di cui mi sono proposto di svilupparne le differenti regole.

XIV.

Restami perciò di prevedere un caso che

per isfortuna non è che troppo comune. Non sarò io che mancherò al mio dovere rapporto a' miei simili, essi saranno che vi mancheranno a mio riguardo.

Non solamente mi ricuseranno ogni comunicazione de' beni che essi possedono, ma cercheranno di privarmi di quelli che m' appartengono; essi si sforzeranno di nuocermi o colla forza e la violenza, o colla frode e l' artifizio: ed in caso che io provi questa sfortuna, qual deve essere la mia condotta, se voglio continuare a seguire inviolabilmente i principj della legge naturale?

XV.

Per cominciare dal caso della violenza, bisogna convenire che nello stato puramente naturale, dove non si suppone stabilito alcun governo, veruna autorità superiore, nessun tribunale a cui l' offeso possa ricorrere per mettersi al coperto delle violenze dell' offensore, o per dimandarne una riparazione convenevole, sembra che si possa dire (supponendosi questo stato che non esiste più in alcuna colta nazione) respingere la forza con la forza che non sia proibito; ma in questa stessa suppozione io dovrò osservare le regole seguenti.

I. Non cercar giammai di aumentare il soggetto della mia avversione, ed evitare con attenzione di congiungere al male reale che gli altri mi fanno, de' mali imaginarj che non esistono che nella mia imaginazione.

II. Non agire giammai coi moti di un odio cieco

cieco ed implacabile che non ascolta i consigli della ragione, e che si dà in preda impetuosamente a quelli della passione; nè con la sola vista di gustare il piacere inumano pericoloso e sovente funesto della vendetta.

III. Risguardare come un bene per me il poter difendermi contro gli attacchi de' miei nemici senza far loro alcun male reale e sensibile.

IV. Siccome la società intiera del genere umano deve essermi ancora più cara di me stesso, io non farò nulla per la mia difesa che possa nuocere al ben generale dell' umanità, e sarò disposto a soffrire un mal particolare che non cade che su me solo, allorchè io non potrò evitarlo o ripararlo se non che facendo un male più grande al genere umano colla violazione delle leggi che ne assicurano la tranquillità.

L' equità di queste regole, la stessa obbligazione di osservarle sono state espressamente riconosciute da' giureconsulti pagani allorchè hanno detto che il diritto naturale permette alla verità di respingere la forza con la forza, ma con la moderazione che la difesa deve avere perchè sia irreprensibile. *Cum moderamine inculpatæ tutelæ.*

XVI.

Dal caso della violenza io passo a quello della frode o dell' artifizio, ed io trovo questo caso assai più suscettibile di difficoltà del primo.

Se non consulto che quell'eguaglianza naturale che è tra tutti gli uomini, e che dà reciprocamente lo stesso potere agli uni sopra gli altri, sembrami che io possa difendermi con le stesse armi di cui essi si servono per attaccarmi, e per conseguenza opporre la frode alla frode, come la forza alla forza, e rendere agli altri la pariglia.

Quæque prior nobis intulit, ipse ferat.

Ov. Ep. Her. Oenone Paridi.

Tale si era la morale de' poeti dell' antichità, e ciò aveva dato luogo a Virgilio di dire

Dolus an virtus, quis in hoste requirat?

Ænid. Lib. II.

Risguarderò io dunque questa massima come una regola del diritto naturale? Ma io sento un non so che nel fondo del mio cuore che vi ripugna: la mia rettitudine naturale n' è turbata ed io credo scoprirne la ragione.

Egli è vero che quegli che ha impregato la frode contro di me, merita rigorosamente, che anche io la usi reciprocamente contro di lui, e se io lo fo egli non è in diritto di dirmi che io manco a ciò che gli devo, perchè è egli stesso che mi ha posto in istato di non dovergli nulla. Ma io ho delle obbligazioni non solo, verso lui, ma verso di me, e più ancora verso Dio nostro comune padrone; e la sospensione momentanea dell' esercizio di un dover naturale riguardo a quello che manca il primo a ciò che mi deve, non fa cessare

due altri doveri si essenziali, e si inviolabili.

Ora 1. Io manco a ciò che devo a me stesso allorchè io uso della frode e dell' artifizio, o sia perchè facendolo io nuoco alla perfezione del mio essere e per conseguenza alla sua felicità, o perchè io ferisco quella buona fede e quella reciproca confidenza ch' è il bene e la sicurezza di ogni società tra gli uomini: io li avverto pure colla mia condotta di diffidarsi particolarmente di me come capace di abusare della parola o d' altri simili segni per ingannare gli altri uomini.

2. Io manco ancora più nel tempo stesso, a Dio che è la verità per essenza, e che vuole per conseguenza che la osservi nelle mie azioni come nelle mie parole. Io pecco adunque contro il rispetto che gli devo, allorchè la tradisco, oppure la altero, o la nascondo per ingannare il mio simile, quantunque sia divenuto mio nemico. Egli ha torto senza dubbio di darmene l' esempio; ma debbo io divenir colpevole perchè lo è egli? A ciò s' oppone ragionevolmente la mia naturale rettitudine.

Forse rigosamente io non peccherò contro la giustizia che devo al mio simile ingannando chi mi ha ingannato; ma io sarò veramente ingiusto e verso me e verso Dio, perchè io manco egualmante e a Dio e a me allorchè tradisco la verità per vendicarmi di quello che la tradisce contro di me.

XVII.

La conseguenza che ritrarrò da queste riflessioni sarà dunque, che se il mio simile ha voluto nuocermi colla frode io non ricorrerò ad un mezzo simile per garantirmene, io risguarderò ogni artifizio ed ogni dissimulazione come indegna di un essere ragionevole; e non obblierò giammai questa bella massima di un pagano giureconsulto. *Tutto ciò che ferisce la virtù, l'onore la nostra riputazione, ed in generale tutto ciò che è contrario a' buoni costumi noi dobbiamo risguardarlo come impossibile.*

XVIII.

Ora egli è tempo di prevenire una questione che mi si potrà fare sul termine di *diritto naturale* o di *legge naturale*, che io ho dato alle regole le quali mi mostrano i miei doveri rapporto a Dio, a me stesso, ed agli altri uomini.

Perche, mi si dirà, presentarcelo sotto questa idea? Nulla non merita il nome di *diritto* o di *legge*, fuori delle decisioni o de' comandi emanati da un' autorità legittimamente stabilita che può farsi obbedire col timore di una pena inevitabile, o colla speranza di una ricompensa certa.

Ora ne' tempi che hanno preceduto ogni spezie di governo; in quello stato puramente naturale in cui gli uomini considerati come eguali ed indipendenti gli uni dagli altri, si suppone che non avessero padrone comune sulla terra che potesse loro imprimere questo ti-

more o dar loro questa speranza, e metter in moto queste due gran molle del cuore umano, vi possono esser bensì delle regole che un animo ragionevole deve prescrivere a se stesso per il suo proprio bene; ma si può mai dire che vi sia un diritto obbligatorio, o vere leggi *coattive?* O non manca sempre alle regole le più conformi a' lumi naturali quella parte della legge che si chiama la *sanzione*, cioè quella disposizione penale sovente più efficace dell' attrattiva della ricompensa che sola può assoggettare l' uomo e costringerlo all' osservanza della legge? Perciò gli stessi critici mi diranno, date, se vi aggrada, alle vostre regole il nome di *doveri naturali*, chiamatele principj o precetti di morale, ma non prodigalizzate il nome di legge in regole impotenti alle quali mancano le armi e le grazie per dominare col timore o per regnare colla speranza.

Questo raziocinio è egli così solido quanto è speciosa seducente la forma sotto la quale ci si presenta? Questo è ciò che merita che io mi fermi per esaminarlo con tutta l' attenzione che richiede.

Le regole che la ragione illuminata inspira all' uomo sopra i suoi doveri naturali riguardo a Dio, a se stesso, ed a' suoi simili possono elleno portar giustamente il nome di diritto, ed essere risguardate come vere leggi?

I.

Se io avessi voluto allontanare intieramente

questa questione, per risparmiarmi la pena di risolverla, io non avrei avuto bisogno che di una riflessione ben semplice che s' offre da se stessa al mio animo.

E che m' importa in fatti che si dia il nome di *leggi* alle regole che io mi sono prescritte, o che si chiamino semplicemente doveri o precetti di morale che da se stessi non esercitano sopra di me un imperio di forza? Non mi basta di sapere, come me ne sono convinto, che l'osservanza di queste regole è necessaria per la perfezione, e per conseguenza per la felicità del mio essere?

Ho io bisogno che una potenza esterna venga a spaventarmi col terrore delle pene delle quali mi minaccia, per costringermi ad amare ciò che io debbo amare? E che potrebbe mai aggiungere una legge positiva all' efficacia de' motivi che mi v' impegnano? In una parola la forza di queste regole non dipende dal loro nome. E qual legge può eccitare un costrengimento più dolce e nel tempo stesso più potente se un essere ragionevole, di quella che agisce sopra di lui per quel permanente desiderio ed invincibile che egli ha di essere felice, di maniera che egli è obbligato ad amar questa legge e ad uniformarvisi per il continuo amore che ha per se stesso?

II.

Ma io non mi contenterò di chiudere la bocca con questa sola riflessione generale a que' che vogliono dubitare della forza del *diritto na-*

turale, ed io non temerò di entrare con loro in una discussione più profonda della questione che mi danno luogo ad agitare.

Io dunque li pregherò da principio che si vogliano ricordare secondo i loro stessi principj che ciò che fa la forza delle più imperiose leggi non è, tanto l' attrattiva della ricompensa (motivo che raro si trova nelle umane leggi) quanto il terrore che incutono pel timor delle pene di cui ne minacciano i refrattarj.

Non vi ha pure nessuno che non senta che il timore del male agisce assai più potentemente sulla maggior parte degli uomini che la speranza del bene. Ed appunto colla forza di questo timore la legge fa rispettarsi. Non v' ha che Dio come si dirà in seguito la di cui volontà essenzialmente e sovranamente efficace, opera immediatemente tutto ciò che le piace. Il legislatore assoluto, il più potente monarca non hanno altra via per far eseguire le loro leggi che di spargere il terrore colla minaccia delle pene che essi stabiliscono. Ed a ciò si riluce quella spezie di costringimento o di *coazione* che è affissa alla legge positiva; e senza la quale non sarebbe che un semplice consiglio, o un precetto quasi sempre ineficace.

III.

Io ametto dunque volontieri questo principio, e credo che mi basti per convincere ogni animo ragionevole che le regole del dirito naturale hanno tutti i caratteri essenziali ad una vera legge, poichè elleno hanno puro quello di

regnare sull' uomo pel timore, e per un timore di un ordine superiore a quello che inspirano le leggi emanate dai più temuti legislatori.

IV.

Per istabilire questa proposizione, e per isviluppare ancora meglio il mio pensiero, io distinguo tre sorti di timori che assodano l' autorità delle umane leggi e che fanno dar loro il nome di leggi coattive.

Il primo loro è comune con quello che fa in gran parte la forza delle leggi naturali, ed è quello che ogni uomo ha di se stesso, e dei rimproveri di sua coscienza.

Il secondo è il timore che inspira il carattere o l' autorità del legislatore, e questo timore è sempre proporzionato alla grandezza de' mali e delle pene che da lui dipendono.

L' ultimo è quello che ogni uomo ha degli altri sudditi dello stesso legislatore, che sono i ministri, gli esecutori, o i vendicatori delle sue leggi.

Se io dunque trovo che questi tre generi di timore si riuniscono in un grado superiore per obbligarmi ad osservare le leggi naturali, non sarò io in diritto di concludere che nulla manca a queste leggi per portarne giustamente il nome, cioè per racchiudere quella spezie di coazione che assicura l' escuzione delle leggi positive? Ciò merita di essere discusso più esattamente ne' tre articoli seguenti.

ARTICOLO PRIMO.

Primo genere di timore fondato sul carattere o sulla potenza del legislatore.

I.

QUal è il legislatore, o l'autore ed il fondatore del *diritto naturale?* Io non potrei dubitare che non sia lo stesso Iddio; e in fatti cosa è la legge naturale se non che un ordine visibilmente dettato dall'autore della natura, un affetto, o una conseguenza necessaria dell'idea che ci da del suo essere supremo, e del nostro essere limitato; dei rapporti essenziali che sono tra l'uno e l'altro; delle relazioni che ci legano, che ci uniscono co' nostri simili, e che formano una società non solamente piacevole, ma utile, ma necessaria per la nostra perfezione e per la nostra felicità? Legge favorabile per conseguenza ad ogni uomo considerato separatamente, favorabile a tutti gli uomini considerati come non formanti che un tutto o un solo corpo. Legge sempre conforme a' lumi della ragione cioè a quel dono del cielo che ci è comune con tutti i nostri simili; legge in fine della quale il solo amor proprio illuminato basterebbe per insegnarcene le regole, e che porta giustamente il nome di legge naturale poichè dall'una parte ella è l'opera dell'autore dell'intiera natura; e dall'

altra racchiude ciò che meglio conviene a quella del nostro essere particolare.

Quindi ne deriva senza dubbio che, come io l'ho osservato altre volte, questa legge è impressa nel cuore di tutti gli uomini. Le passioni possono bensì oscurarla alcuna volta e per qualche tempo, ma cancellarla giammai. A questa legge gli uomini appellano sempre i loro simili, come alla conservatrice, ed alla protettrice del genere umano. Per mezzo di questa condannano gli altri, con questa condannano se stessi; ed egli è evidente che un' impression si generale, un sentimento così comune a tutti i popoli, ed inseparabile dall' umana natura non può venire che da una causa comune cioè dallo stesso autore della natura.

II.

Egli è evidente che tre sorti di sentimenti concorrono a formare quell' impressione del timore che il legislatore considerato in se stesso fa sul nostro animo.

Il primo è la conoscenza che noi abbiamo della verità costante e riconosciuta del suo potere.

Il secondo è l' idea che noi ci formiamo della giustizia con cui lo esercita.

Il terzo è la persuasione nella quale siamo dell' estensione del suo potere o delle sue forze, e dell' impossibilità di resistervi.

In una parola, certezza dell' autorità, delle giustizia dell' autorità, dell' estensione dell' autorità, sono i tre caratteri l' unione de' quali rende il legislatore veramente terribile; e l'

efficaccia delle sue leggi è sempre proporzionata al grado in cui possede questi tre caratteri.

III.

Io riprendo ora i tre caratteri che sono il fondamento del timore che inspira la minaccia del legislatore: certezza, giustizia, estensione della sua autorità, e dimando, o piuttosto, io non ho bisogno di dimandare se v' ha o vi può essere un legislatore nel quale questi tre caratteri riuniti abbiano qualche proporzione con la pienezza ed immensità in cui Dio li possede.

Il più potente legislatore sulla terra non è che un uomo e per conseguenza un essere limitato. Quantunque la sua autorità possa crescere a misura, che questi tre caratteri ricevono in lui un nuovo accrescimento, egli è non per tanto vero il dire che a qualunque grado si portino, il suo potere resterà sempre finito come lo è il suo essere. Ma nell' essere infinito tutto è infinito; non v' ha imperfezione o limite che lo restringa e lo confini. La sua potenza è dunque infinitamente certa ed infinitamente giusta. Io ne concludo per una conseguenza necessaria, che il rapporto del potere dei più potenti autori di ogni legge umana a quello di Dio autor della legge naturale, è il rapporto del finito all' infinito.

IV.

Se io dunque ardisco trasgredire la legge naturale io resisto all' ordine stabilito da un legislatore che solo possede la suprema au-

torità, solo la vera giustizia, solo l'estensione immensa del potere; avanti il quale si piega ogni ginnocchio, ogni potenza, ogni forza svanisce; che tiene nelle sue mani tutti i beni che posso desiderare, tutti i mali che posso temere; e che è il padrone non solamente di punire, ma di annichilare l'essere che egli ha creato e che ardisce esser ribelle alla sua legge.

Ma se ciò è, come! non potrei dubitare, qual timore fondato sulla minaccia di un legislatore mortale e fragile come io può giammai essere paragonato con il terrore che m' incutono le leggi dettate da un legislatore eterno sempre armato di una potenza infinita, e le di cui parole sono parole di vita o di morte per me?

V.

Tale è l'idea che la mia ragione mi dà dell' autorità delle leggi naturali, e questo basterebbe per convincermi pienamente che loro nulla manca per parte della qualità del legislatore per esser anche più obbligatorie più *coattive* di ogni legge positiva. Ma il mio spirito si compiace ad assodarsi vi e più nella cognizione di questa verità con delle prove di sentimento sempre più interessanti e sovente non meno convincenti di quelle del raziocinio. Coll' unione dell' une e delle altre io congiungo l' *acquiescenza* del mio cuore al convincimento del mio spirito.

VI.

Io osservo in sul principio che una impressione secreta m' avverte ogni giorno che il timore della potenza del supremo legislatore è nato per così dire con me, come la cognizione delle sue leggi. Sembra che Dio abbia confidato la guardia della mia anima a questo salutare timore per contenerla nell' ordine che conviene alla sua perfezione ed alla sua felicità; per esercitar continuamente sopra lei quella spezie di sforzo che l' assoggetta a leggi dettate da una potenza cui non può resistere.

VII.

Questo sentimente non è particolare in me, mi è comune con tutti i miei simili, perchè queste leggi son state fatte egualmente per essi che per me. Essi hanno riconosciuto la verità di questo sentimento in tempi ed in luoghi in cui il loro intelletto era oscurato dalle tenebre della più profonda ignoranza, e quelli che sono ancora in questo stato non lo riconoscono meno. Non v' è nazione dove non si trovino prove di questo timore naturale all' uomo della giustizia e della potenza di un essere superiore, sempre pronto a punire il delitto ed a proteggere l' innocenza.

E non proviene in fatti da questo timore che li seguita per tutto, l' arrossire che fanno di certe azioni che vorrebbero poter nascondere non solo agli altri ma perfino a se stessi? Allora, qualunque sforzo che facciano per alontanarne la vista, sentono che non potreb-

bero evitare gli sguardi penetranti dell' essere che vede tutto, che conosce tutto, e che porta il lume perfino nè più tenebrosi nascondigli del cuore umano; un rimorso interno loro rappresenta la Divinità come sempre armata contro l'ingiustizia; e quindi n' avviene che minaccino gli altri di quella potenza che temono per se stessi, che loro rimproverino amaramente le infrazioni della legge naturale, che li citino a quel tribunale supremo che deve esercitare il suo rigore su tutti i violatori di questa legge.

E per farne loro conoscere l' equità, l' utilità, la necesità, non è nemmeno necessario, che que' che la disprezzano facciano loro attualmente un male reale, basta che non abbiano interesse presente che li porti ad eludere l' autorità; giusti e spesso severi censori della condotta degli altri nel tempo stesso che essi sono indulgenti per se medesimi, giudicano sanissimamente delle regole del diritto naturale allorchè sono esenti dalle passioni che intorbidano o che oscurano la loro ragione.

Tanto egli è vero che tutto il genere umano cospira unanime ad attestare la realtà e la forza di quell' efficace terrore che assicura l' osservanza delle leggi che l' autore ha dettate ed insegnate, quasi per una rivelazione naturale, a tutti gli esseri ragionevoli.

VIII.

Io vado anche più avanti: e non temerò di dire che la stessa impietà, o piuttosto la stra-

vaganza dell' ateismo fornisce suo malgrado prove non sospette di questa verità.

Intendo un Poeta che mi dice che il timore è quello che il primo ha formato, e per così dire, generato i Dei.

Primus in orbe Deos fecit timor.
Stat. Thebaid. Lib. III.

Io non mi fermo a rispondergli che non si teme ciò che s' ignora, e di che non si ha neppure alcuna idea; d' onde ne concludero che se gli uomini hanno temuto la divinità, bisogna dunque che la conoscessero.

Ma senza ragionare così sulle sue parole, io ne deduco questa conseguenza necessaria, che il timore della divinità ha tanto potere sull' uomo, ed è talmente nato con lui, che lo ha portato ad imaginare de' Dei, essendo convinto che il genere umano aveva bisogno di essere contenuto da uno spavento generalmente nell' universo, e di essere sforzato in tal guisa a ricevere quelle prime leggi che fanno in fatti tutta la sua sicurezza.

Se un famoso discepolo di Epicuro (Lucr. Lib. I.) volendo dare al suo maestro la gloria vana e folle d' aver osato sollevarsi il primo contro il sentimento di tutti gli uomini, mi rappresenta il genere umano come oppresso dal fantasma della religione, che levando il di lei capo dall' alto de' cieli atterriva i mortali con un aspetto spaventevole; egli mi fa vedere colla sua stessa pittura, che ciò ch' egli chiama un male è un male comune a tutte le nazion

della terra ; e per conseguenza che il timore della Divinità è sempre stato, come io ho già detto, il più grande di tutti i terrori, timor naturale, o innato nell' animo umano, e tanto inseparabile dal suo essere quanto lo è la conoscenza di Dio e di se stesso.

IX.

Fa di mestieri confermare ancora questa verità con un' altra prova di sentimento ? Io la ritroverò nell' idolatria, luogo egualmente lontano dalla religione che l' ateismo.

Nissuno ignora fin a qual eccesso la cecità e la debolezza dell' uomo avesse portata l' idolatria. Conservando sempre nel fondo del suo animo l' idea della Divinità, e cercando di trovarla in tutto ciò che colpiva i suoi sensi, l' uomo aveva consecrato e come deificato tutti gli oggetti de' suoi timori o de' suoi desiderj; in guisa che dividendo l' essere Divino in altrettante parti quanti erano i bisogni che aveva ad adempire, o le passioni da contentare, offriva sacrifizi ai Dei che risguardava come malefici, per allontanarne i mali da quali credevasi minacciato, mentre che la sua mano non meno criminosa immolava vittime ad altre Divinità chiamate benefiche per ottenerne i beni che eccitavano la sua cupidigia. Ma da tanti culti insensati, e da quella moltiplicazione assurda di Dei imaginarj, io sono sempre in diritto di conchiudere che il timore della Divinità è il più generale di tutti i motivi che agiscono sul cuor dell' uomo. Sembra

in fat-

In fatti che convinto da un' intiera persuasione ed invincibile della dipendenza continua in cui egli è da un essere superiore, egli non abbia cercato che a moltiplicare i vendicatori de' suoi delitti, o i rimuneratori delle sue buone azioni; e siccome questo sentimento accompagna sempre il disprezzo o l' osservanza delle regole del diritto naturale; così non v' ha legge positiva che possa imprimere un timore tanto giusto, e tanto potente.

X.

Se voglio internarmi maggiormente in questa materia unendo alle prove di sentimento, le prove del raziozinio, io supporrò da principio, o piuttosto io riconoscerò che porto entro di me un secreto presentimento dell' imortalità della mia anima e che attendo una vita futura, che non avrà mai fine. Invano tenterei di estinguere questa opinione nel mio cuore ascoltando quelli che cercano di oscurarla. Io sento in me un principio, e come un germe d' imortilità che non mi permette il dubitarne. La dissoluzione degli organi del mio corpo non mi sembra che strascini con lei la distruzione di quello spirito che le è unito. Io non vedo in un essere indivisibile, ed essenzialmente uno alcuna cagione di separazione o di corruzione, ed io non concepisco perchè un Dio egualmente saggio e potente non avesse tratto questo essere dal niente che per farnelo ritornare dopo questo corto intervallo ch' è tra la nascita dell' uomo e la sua morte, in-

tervallo che non è che un istante; ed anche meno agli occhi dell' essere eterno.

Io dico dunque a me stesso come Orazio, ed in un senso migliore del suo

Non omnis moriar: multaque pars mei
Vitabit Libitinam

Horat. Lib. III. Od. 24.

Trovo in me un' altra idea che finisce di determinarmi in questo sentimento.

In fatti io non potrei conciliare il supposto della mortalità della mia anima con l' idea che ho della sapienza di Dio, e posso ancora meno accordarla con quella che ho della sua giustizia.

La divisione ineguale de' beni e de' mali del mondo presente, la prosperità in cui io vedo sovente scolare i giorni dell' uomo ingiusto, l' avversità che non accompagna con minor frequenza quelli del giusto o dell' uomo dabbene, m' annunziano egualmente che un Dio ch' è la stessa giustizia non permetterebbe che un si gran disordine durasse sempre, lasciando il vizio eternamente senza castigo, e la virtù eternamente senza ricompensa.

Ne concludo dunque che verrà un tempo, e che vi sarà, dopo questa vita destinata alla prova de' buoni e de' cattivi, uno stato dove un' ineguaglianza si sorprendente sarà avvantaggiosamente ricompensata, e dove il giusto sovranamente felice, l' ingiusto sovranamente sfortunato, faranno egualmente, se è permesso di così esprimersi, l' apologia della providenza.

Invano alcuni de' miei simili, a cui la loro anima profetizza, come a me, un avvenir favorevole agli osservatori della legge naturale, ed orribile a' suoi violatori, vorrebbero poter allontanare questo pensiero importuno che conturba ed avvelena i loro piaceri: esso lo segue per tutto malgrado loro, esso raddoppia i loro timori a misura che s' avvicinano al termine fatale del loro corso; e presto o tardi sono sforzati di riconoscere che l' uomo trova egualmente in se stesso ed una risposta di morte rapporto al suo essere corporeo, ed una risposta di vita ed imortalità rapporto al suo essere spirituale.

Non solamente il più gran numero di filosofi, ma quasi tutti i poeti, senza eccettuarne i più profani, mi fanno vedere che questa opinione non è particolare a me, ma è un sentimento perpetuo ed universale del genere umano.

La stessa favola ha reso testimonianza su questo punto alla verità; e non sarebbe possibile che tutte le sue finzioni sullo stato delle anime separate da' loro corpi, sui supplizj de' cattivi, sulle ricompense de' buoni, avessero acquistato una sì grande autorità sullo spirito de' popoli, dove elleno non fossero state fondate sopra un' antichissima tradizione che montava fino all' origine dell' umanità, e che quantunque oscurata da una mischianza favolosa d' imagini grossolane, s' era conservata e trasmessa di età in età in tutte le nazioni; in guisa che questa

è una di quelle materie delle quali si può dire, che ciò che v'è di falso esebisce una prova del vero.

XI.

Nulla fa meglio sentire quanto profonde sieno ed antiche le radici che un' opinione ha gettato nell' animo degli uomini, che allorquando la tradizione può essere provata non solo dalla testimonianza di coloro gli scritti de' quali hanno resistito all' ingiuria de' tempi, ma anche da alcuni fatti che ne sono quai muti testimonj, e perciò vie più incorrotti; io intendo qui di parlare de' costumi e degli usi osservati in tutti i paesi della terra che ci sono noti. Ora tale è il carattere dell' opinione che tutti gli uomini hanno naturalmente di un Dio vendicatore che punisce rigorosamente dopo morte tutti i trasgressori della legge naturale.

Su questo sentimento è fondato l' uso stabilito in tutti i luoghi, ossia dei giuramenti familiari, per cosi dire, che pur troppo sono frequenti nella bocca di tutti gli uomini allorchè vogliono assicurare la verità di un fatto ed esigere che si creda sulla loro parola; o di quel giuramento solenne che essi risguardano come il più fermo appoggio degli umani impegni, perchè vi rendono Dio stesso garante della loro buona fede, e della stabilità delle loro promesse. Sembra che la natura abbia impresso nel loro cuore quelle parole di S. Paolo: *che gli uomini giurino per quello che è più*

grande di loro, e che tutte le loro questioni, tutte le loro differenze si terminino col giuramento, che è considerato come la maggior sicurezza che possano darsi reciprocamente.

Perchè dunque questo rispetto, questa venerazione per il giuramento, ha fatto un' impressione si profonda sul genere umano? Ciò non accade solamente, perchè secondo l' osservazione d' un antico filosofo l' uomo vi attesti, e vi prenda in testimonio la verità di Dio stesso, come se dicesse: il fatto che io assicuro, o l' impegno che io contraggo con voi è tanto certo ed inviolabile, quanto è vero che esiste un Dio che lo intende, un Dio incapace d' ingannare, o di esser ingannato. Ma una ragione ancora più sensibile, e più alla portata di tutti gl' ingegni ha reso la ragione del giuramento più terribile a tutti i popoli della terra; e si è la intima persuasione in cui sono sempre stati, ed in cui sono tuttora che Dio è il giudice è il giudice severo ed inevitabile della violazione del giuramento come d' un oltraggio fatto alla Divinità. Essi hanno considerato, e considerano lo spergiuro come un delitto di lesa divina maestà, del quale delitto Dio deve a se stesso il castigo e la vendetta.

In fatti questa espressione di S. Paolo, *Deum testem invoco in animam meam*; io invoco, io chiamo Dio in testimonio contro la mia anima, se tradisce la verità, è inchiusa almeno tacitamente in ogni giuramento. Chiunque il

presta pronunzia un' imprecazione, un anatema contro se medesimo, caso che manchi alla sua parola: questa verità vien provata egualmente da tutte le antiche formule, e cerimonie religiose.

Così, per rimontare alla più alta, e più santa antichità, noi vediamo che quella spezie di trattato, che fu fatto tra Giacobbe e Labano sui limiti dei loro possedimenti contiene una minaccia espressa dei giudizj di Dio. *Che Dio*, dice Labano, *che il Dio d' Abramo e di Nachor, il Dio de' loro Padri veda e giudichi tra noi*; e Giacobbe giura dal canto suo per il Dio che suo padre aveva venerato con tanto timore.

Se si credesse che le prove tratte dagli autori profani sieno più proprie in un certo senso a mostrare la comune opinione, ed il natural sentimento di tutti i popoli, ascoltiamo quello che la Grecia ha chiamato il divino Omero, e che ella ha rispettato non solo come il più grande dei poeti, ma come l' autore che contiene tutti i misteri o simboli della di lei Teologia.

In quel solenne giuramento che precedette il singolar combattimento di Menelao e di Pari, si vede da una parte che si portano due agnelli il cui sangue sparso doveva essere l' imagine della pena dei spergiuri, e i di cui peli per dipignere la cosa ancor meglio furono distribuiti dall' una parte e dall' altra alle due armate. Si osserva pure che prima di scorticare

le due vittime Agammenone in presenza del re Priamo solleva le mani al cielo, e pronunzia in tal guisa il suo giuramento in forma di preghiera del quale basti qui il riferire la sostanza.

Padre Giove, sole che vedi tutto, e che tutto intendi, fiumi e terra, e voi che punite i mortali allorchè discendono nei paesi della morte, se alcuno oggi spergiura, siatene i testimonj, ed i conservatori della santità dei giuramenti.

Terminando queste parole ei ferisce nella gola gli agnelli, e dopo gli ordinarj libamenti, i Trojani si riuniscono con i Greci per prendere di nuovo i Dei in testimonj.

Gran Giove, dicono eglino, e voi tutti Dei imortali, se alcuno dei due popoli viola questo giuramento, le sue cervella, e quelle de' suoi figli siano sparse sulla terra come questo sangue che testè abbiamo versato.

L'esposizione di queste cerimonie farà ella maggior impressione in bocca degli storici che in quella de' poeti? Si troveranno inchiuse nella formula di giuramento che secondo Tito Livio precedette il celebre combattimento degli Orazj e de' Curiaci.

Ascolta Giove, disse l'araldo del popolo Romano, e voi albani prestate attenzione: se i popolo Romano manca all'osservanza del trattato, che si è pubblicamente letto, colpiscelo allora, o Giove, come io oggi colpisco questo

porco, e tanto più crudelmente, quanto maggiore è la tua forza e la tua potenza. E nel terminar queste parole colpì il porco con una pietra.

Se il cristianesimo ha fatto abolire questa antica cerimonia, vi si è sostituito per molti secoli delle minaccie della divina vendetta, delle imprecazioni e degli anatemi assai più capaci di fare impressione sugli animi ragionevoli, che l'allegorico spettacolo di una vittima immolata a Dei immaginarj. Per questa stessa ragione si era stabilito, per qualche tempo, l'uso di ricorrere a' ministri della Chiesa e sopra tutto al sovrano pontefice per assicurar l'osservanza de' trattati stabiliti trai principi cristiani, col rispetto della religione, e col timore delle pene spirituali, più spaventevoli in effetto delle pene temporali.

L'abuso che gli adulatori della corte di Roma hanno voluto fare di questi anatemi, per conchiuderne che il papa aveva un potere almeno indiretto sul dominio temporale dei re, ha fatto cessare quest'uso: ma il fondo dell'obbligazione che si contrae col giuramento, e quella tacita imprecazione, ma reale, che rinchiude essenzialmente, non cessa perciò di sussistere. Il timore di un Dio vendicatore vi rimane sempre inalterabilmente attaccato, ed in tutti i tempi, come in tutti i paesi, sarà vero il dire, che questo timore comune a tutto il genere umano è risguardato come il più

potente motivo della sommissione che è dovuta all' autorità delle leggi, e sopra tutto a quella della legge naturale.

Quindi deriva quell' orrore con cui vengono risguardati gli spergiuri. Detestati per tutto, come colpevoli di un' iniquità che può essere chiamata sacrilegio, portano in questa vita una parte della pena che merita il loro delitto e diventano una prova vivente dell' impressione che la religion del giuramento, e per conseguenza il timore della giustizia divina fa su tutti i cuori.

XII.

A tante prove le quali mi convincono che dal canto del legislatore nulla manca alle leggi naturali per aver quella forza *coattiva* che dipende dal timor delle pene, io devo aggiungere ancora due riflessioni importanti, che io unisco per li gran vincoli che hanno tra loro.

Prima Riflessione.

Io vedo che Dio, autore di ogni potenza, come il dirò ben tosto, ha permesso a tutte le potestà che regnano sulla terra di dar leggi a' popoli che loro sono sommessi. Ma siccome in questo mondo elleno non hanno superiore visibile, che possa darne a loro stess, non v' ha che Dio che regni sulle potenze sovrane, ed il solo freno capace di contenerle si è il timore del comune padrone, dell' arbitro supremo di tutti gli esseri, che per tal ragione

è chiamato il re de' re'. Ciò che Orazio esprimeva in questi due versi.

Regum timendorum in proprios greges,
Reges in ipsos imperium est Jovis.

Horat. Lib. 3. Od. 1.

Ma in questo alto grado di potenza che li rende superiori a tutti i loro sudditi, ed inferiori a Dio solo, essi sentono che sono uomini, e la ridicola ambizione de' principi che hanno voluto passare per Dii è stata risguardata come una follìa. Invano aspirarono eglino a compartecipare degli onori della divinità: non tralasciavasi meno perciò di dire di loro, che quegli che pretendeva di farsi adorare da' popoli come un Dio, non era che un uomo a' suoi proprj occhi. Sforzati di riconoscere che sono uomini, sentono per conseguenza che sono mortali, che il momento della morte gli eguaglierà al più infimo de' loro sudditi, che caderanno allora tra le mani di un giudice terribile al tribunale del quale non v' ha riguardo di persone, e di cui, come lo dichiara egli stesso nelle sue scritture, i potenti che avranno abusato del loro potere, saranno pure i più potentemente tormentati.

Tale si è dunque l' impressione di questo timore sull' animo di quegli stessi che non temono veruno, che questo solo basta per assoggettarli all' imperio delle leggi naturali. Essi fannosi gloria di rispettarne e di seguirne le regole: essi soffrono impazientemente il rim-

provero d'averle violate. Non si è quasi mai veduto sovrano, in qualunque paese si fosse o di qualsivoglia religione facesse professione, per fino nello stesso regno dell'idolatria, che non abbia raccomandato il culto d'un essere supremo, a cui doveva egli stesso render conto delle proprie azioni, in una parola, che non si sia sottomesso a questo diritto naturale che ha la sua sorgente nella stessa divinità alle leggi naturali, in fatti, si devono principalmente applicare queste belle parole di un Romano imperadore. *La maestà del sovrano* non si spiega *mai più degnamente, che allorchè riconosce altamente che il suo potere è limitato delle leggi. Il sottomettersi al loro impero, è qualche cosa di più grande dell' itesso impero.* Lib. IV. Cod. de legibus.

Riflessione II.

Se le leggi naturali hanno forza bastevole per regnare sugli stessi re pel timore dell'autor di queste leggi, elleno non regnano meno tra i re, e tra le differenti nazioni paragonate le une con le altre. Sono esse il solo ordinario appoggio di quel diritto che merita propriamente il nome di *diritto delle genti* cioè di quello, che ha luogo tra regno e regno, o tra stato e stato.

Nissun comune superiore, nissuna umana autorità ha il potere di comandare, o di dar leggi all'uno, ed all'altro; ed egualmente e reciprocamente indipendenti, essi non hanno per regola che la loro sola volontà. Quale è dun-

que il motivo che li trattiene reciprocamente tra giusti limiti, e che basta comunemente, e fuori del tempo di guerra, per impedire d'ambedue le parti la violazione del diritto naturale, che nella stessa guerra loro fa conservare fino ad un certo punto il rispetto, che si deve ai diritti dell'umanità? Egli è evidente che non si può imaginarne altra ragione, se non che quel timore della divinità, che è comune a tutti gli uomini. Que' che governano sentono egualmente che coloro che ne sono governati, che tutte le nazioni, come tutti gli uomini considerati separatamente, hanno un padrone supremo, di cui uno de' nostri più gran poeti ha detto.

Des plus fermes etats la chûte épouvantable
Quand il veut n' est qu' un jeu de sa main redoutable

Ester, atto 3. scena 4.

Il solo timore di questo braccio potente è quello che mette un freno al furore de' popoli; e gli obbliga a racchiudersi ne' giusti limiti de' loro reciprochi diritti, felici allorchè seguono quelle regole della legge naturale che sono la sorgente del diritto delle nazioni; infelici quando se ne allontanano; essi sono sempre istrutti dalle loro stesse disgrazie dell' obbligazione di uniformarsi a quella legge salutare, che decide della loro felicità, o della loro sfortuna.

Non avrò io dunque ragione di concludere

egualmente da queste due riflessioni, che siccome vi ha leggi primitive, che la natura detta a tutti gli uomini, così v'è un timor generale, che essa loro inspira per l'autore supremo di queste leggi, timore la forza e l'efficacia del quale non apparisce maggiormente che riflettendo da una parte, che esso regna sugli stessi re, e dall'altra che basta a se stesso per divenire come un argine, ed una barriera potente, a fronte di cui si rompono i flutti, ed i movimenti impetuosi delle nazioni le più indipendenti le une dall'altre.

XIII.

Ora io posso ridurre ad una sola proposizione quanto ho detto su questa spezie di *coazione*, o di costringimento che un utile terrore attacca alle leggi naturali, e la verità di questa proposizione è si evidente che ella non abbisogna di dimostrazione.

Le pene con cui le potenze della terra ci minacciano per farci obbedire alle loro leggi positive e temporali, sono alle pene che Dio prepara ai violatori delle leggi naturali ed eterne, come il legislatore è al legislatore, o come l'uomo è a Dio, cioè come il finito all'infinito; e sembra che questa spezie di proporzione sia chiaramente rinchiusa negli ultimi termni della formola di giuramento che Tito Livio ci ha conservata (Lib. 1. n. 24.) *Tanto magis ferito, quanto magis potes, pollesque*. Come se l'araldo che recitava questa formola, avesse detto. *Dio quanto la*

tua forza, la tua potenza è superiore a quella degli uomini, colpisci lo spergiuro infinitamente più di quello che io possa colpire questa vittima.

Non v' è dunque alcun paragone da farsi tra i diversi generi di timore, che il potere del legislatore divino e l' autorità degli umani legislatori c' ispirano, nè per conseguenza tra i differenti gradi di *coazione* che attaccano sì sproporzionati timori alle leggi naturali ed alle civili. E ciò appunto ha fatto dire ai giureconsulti Romani, che una legge positiva può essere distrutta, o abrogata da un' altra legge positiva, ma una simile legge non può mai dare verun colpo alla legge naturale. *Civilis ratio civilia, quidem jura corrumpere potest; naturalia vero non utique.* E ciò pure può servire a fissare il vero senso di quelle osservabili parole di un romano imperadore (Alessandro Severo) *juris jurandi contempta religio satis Deum habet ultorem;* cioè che per assicurare la religione del giuramento, e l' obbligo terribile che n' è l' effetto, basta il sapere che è Dio stesso il giudice, ed il vendicatore dello spergiuro; parole che non si è potuto applicare egualmente ad ogni violazione delle leggi naturali. La giustizia dell' autore di queste leggi non è meno armata contro que' che le trasgrediscono, che contro i violatori del giuramento, che nulla aggiunge all' obbligazione di osservare, nè alla forza de' nostri doveri, e che non serve che a richiamarci la ricordanza di questa giustizia inesorabile.

XIX.

Fin quì io ho impiegato sole prove di sentimento e di raziocinio per far vedere che le regole *del diritto naturale*, opera del divino legislatore, non meritano meno il nome di leggi *coattive* delle leggi civili, o positive, che sono emanate dagli umani legislatori. Ma, se fosse necessario di aggiugnervi prove di un altro genere, io potrei accumular qui una folla d'autorità, per far vedere che questa verità è stata conosciuta, e confermata da uomini di tutti i paesi, di tutti i tempi, di tutte le condizioni. Ma questo esame mi condurrebbe troppo lungi; ed io forse debbo rimproverarmi di essermi esteso anche troppo su questo primo punto. E' ormai tempo di passare al secondo, e di considerare la stessa materia sotto un altro aspetto; cioè, dopo aver considerato quanto la legge naturale sia obbligatoria, e *coattiva*, considerando solo l'autorità del legislatore, io debbo ora pure convincer me stesso, che ella non lo è meno, allorchè ne giudico dai sentimenti, e dalla disposizione di quello a cui ella è imposta, cioè, all'uomo.

ARTICOLO II.

Secondo genere di coazione, o di costringimento attaccato alla legge naturale. Il timore che l'uomo ha di se stesso.

I.

QUanto io ho osservato nel primo articolo sugli effetti del terrore che imprime la potenza del supremo legislatore sul cuore dell'uomo per sottometterlo alla legge naturale, conviene pure all'articolo presente, perchè il giudizio interno che io porto di me stesso, ed il timore che ho de' rimproveri, o de' rimorsi della mia coscienza si frammischiano, e si confondono talmente con l'opinione, che ho della giustizia divina, e collo spavento che n'è l'effetto, di maniera che si potrebbe dire non temere io meno me stesso che perchè temo Dio. Ma senza quì fermarmi a cercare con troppa sottigliezza la differenza, o a misurar la distanza di questi due sentimenti, che hanno una sì intima unione, io non potrei dubitare di non averli l'uno, e l'altro. Io temo Dio, e ciò ha formato la materia del primo articolo: io temo me stesso e ciò è l'oggetto di questo articolo.

II.

Ma come può essere, che io tema me stesso? Questa è una questione a cui io potrei di-

dispensarmi di rispondere. La verità, la realtà di questo timore mi sono intimamente cogniti, ed allorchè l' esistenza attuale di un fatto è certa, la possibilità n' è più che dimostrata. Ma forse non sarà inutile il fermarmi quì per poco ad esaminare quale sia la cagione, e la natura di un timore che a prima vista sembra sì singolare, perchè questa ricerca potrà spargere un maggior lume su quanto dirò nel proseguimento di questo articolo.

Io dimando dunque a me stesso un' altra volta come può esser vero che io realmente mi tema? Per quale straordinario cambiamento il mio amor proprio si cangerebbe in una spezie di collera, o di sdegno contro me stesso? Non è quell' amore medesimo, che mi fa risguardare tutti i movimenti tutte le operazioni della mia anima con una secreta compiacenza? Esso mette un velo su' miei difetti; e qualche volta pure lo trasforma in virtù. Come dunque questo approvatore, questo perpetuo adulatore diverrebbe per me un' ammonitore importuno, ed un severo censore? Questo problema, Medea, o piuttosto Ovidio sembra averlo risolto, allorchè le fa dire

Video meliora proboque;
Deteriora sequor.

Lib VII. metamorphos. I.

La teologia del paganesimo poco lontana su questo punto dalla nostra distingueva dunque, se si può parlar così, due uomini nello stesso uomo, e come due anime in una sola.

Da una parte, un' anima illuminata, intelligente, ragionevole, che conosce il suo dovere, e sa in che consiste la perfezione del suo essere, e sente che in ciò deve cercare la sua felicità.

Dall' altra, un' anima turbata, ed oscurata dalle nubi che le passioni vi spargono, cieca su' suoi veri interessi, strascinata dalla seducente impressione degli oggetti sensibili, anzi che condotta da' lumi della sua intelligenza, cercando la sua felicità ne' suoi stessi errori, ed allontanandosene sempre più perchè vuole trovarla in ciò che forma la sua imperfezione.

Ecco ciò che aveva determinato gli antichi filosofi a dare due anime all' uomo. L' una ragionevole, l' altra da essi chiamata sensitiva; l' ultima fatta per ubbidire alla prima, ma cercando sempre di scuoterne il giogo, e non riuscendovi che troppo spesso.

Se è sembrato assurdo il voler fare due anime d' una sola, ed il dividere un essere indivisibile, una miglior filosofia ed anche la più sublime teologia insegnandoci il cambiamento avvenuto nello stato dell' uomo, hanno sostituito alle antiche chimere la celebre distinzione della primitiva natura dell' uomo nella quale tutto era sano ed ordinato, dalla natura alterata e corrotta; dell' uomo spirituale che sa sottomettere il sentimento alla ragione, dall' uomo terreno ed animale, in cui il sentimento o la passione usurpa spesso l' impero della ragione.

Una coscienza intima, ed una continua esperienza insegnano a me, ed a tutti i miei simili la realtà di questa distinzione. Io sento ogni giorno il mio cuore diviso, e come tracciato da due contrarj movimenti, l'uno, che il porta verso il bene, che la mia ragione gli mostra internamente, l'altro, che lo trascina verso, il male vestito d'un'apparenza di bene presentatogli dai sensi, o dalla sua imaginazione. Ma nel tempo stesso di questa spezie di sedizione domestica, o piuttosto intestina, che si solleva tra me, e me stesso, (stato violento in cui molte fiate m'avviene di non fare il bene, che io voglio, e di fare il male che non voglio) io non cesso d'accorgermi, e di temere il giudizio di quel rigoroso censore, che porto nel mio seno. Io non potrei fare a meno di prevedere quel tristo ritorno, che la mia anima farà presto o tardi sopra se stessa, o quell'inevitabile rimprovero, che ella si farà un giorno d'aver sacrificata la sua perfezione, e per conseguenza la sua vera felicità alla passeggiera e rapida dolcezza di un criminoso piacere, di cui non le resta che una memoria amara, ed un crudel pentimento; di maniera che collo stesso timore di questa spezie di tormento io rendo, malgrado me stesso, una certa testimonianza alla giustizia, ed alla forza della legge naturale nel tempo medesimo che io più me ne allontano.

III.

Voglio io convincermi della realtà, o per così dire dell' universalità di questo sentimento, che la natura, o piuttosto il suo autore, ha impresso nel cuore dell' uomo? Io tosto riconosco, che tutti i miei simili risguardano come un vero supplizio per l' uomo l' essere in discordia con se stesso. Invano cercano eglino di evitarlo distornando gli occhi da un oggetto, che non possono vedere senza dolore e fuggendo se stessi. Ciò che ha fatto dire ad un antico poeta

Hoc se quoque modo semper fugit;

Ma Seneca risponde benissimo: *Quid, si non effugit*? Che serve all' uomo il fuggirsi, se non può scampare, e togliersi a se stesso, se l' idea del suo delitto il persegue in tutti i luoghi, e per servirmi d' un' espressione della santa scrittura, se il suo peccato sta sempre alla sua porta, senza permettergli giammai di dormire quieto? Il timore di questo stato dettava ad Orazio il consiglio, che dava al suo amico, di consultare i saggi, per apprendere da loro a diminuire le proprie inquietudini, ed a rendersi amico di se stesso, e ad assodarsi in una perfetta tranquillità:

Quid minuat curas, quid te tibi reddat amicum?

Quid pure tranquillet?

Lib. I. Ep. 18. ad Lollium.

La stessa favola, che nella sua origine il più delle volte non è che una spezie di morale pre-

sentata agli occhi del popolo sotto imagini sensibili, diviene per me una nuova prova di questa verità.

Nissuno ignora la celebre finzione nell' antichità profana di qnell' anello trovato dal pastore Gige, che il rendeva invisibile quando volgeva la pietra dalla sua parte, e con questo mezzo lo metteva in istato di comettere impunemente i più gran delitti, perchè non temeva d' averne testimonj.

Ma quest' anello che il nascondeva alla vista degli altri uomini, non il toglieva alla sua; e ciò ha dato luogo a Platone di trattare quel famoso problema di morale, dove egli esamina, se, supposto che un simile anello cadesse tra le mani dell' uomo dabbene, esso resterebbe fedele alla giustizia, o se la sicurezza dell' impunità il renderebbe ingiusto, e colpevole. Ma tal problema non merita nemmeno questo nome, se si crede a quel gran filosofo, ed a tutti coloro che hanno camminato sui suoi passi. Che servirebbe, secondo essi, quest' anello di Gigi all' uomo? Egli vuol esser giusto per se stesso, e non per averne la riputazione nell' animo degli altri uomini. Se teme la censura, paventa pure assai più quella della sua coscienza, e non vuole mettersi in uno stato, dove, per parlare come uno de' nostri più gran poeti, non potrebbe *guardar se stesso senza orrore*.

Cicerone volendo suparar Platone su questo proposito, sembra aver imaginato il più inge-

gnoso metodo per cavar questa confessione a coloro, che nel fondo della loro anima vorrebbero che la giustizia non fosse che una chimera.

Io dimando ad essi, dice quest' oratore filosofo, che farebbero dell' anello di Gigi se cadesse nelle loro mani? Essi mi rispondono che la storia di questo pastore è una favola imaginata da Platone, che suppone una cosa impossibile. Ma io dico loro; ella non lo è assolutamente, essa può anche realizzarsi in quelle molte occasioni nelle quali l' uomo si trova in istato di peccare contro la legge naturale con così poco timore di essere scoperto, come se avesse in dito questo famoso anello. Io dunque gli obbligo a dirmi ciò che farebbero in questa supposizione; e se contentansi sempre di negare la possibilità del fatto, io rispondo loro che ora tra noi non si tratta della possibilità, e che tutta la questione si riduce a sapere cosa farebbero, se ciò che risguardano come impossibile si verificasse in fatto. Finalmente se ancora ricusano di spiegarsi chiaramente io argomento contro d' essi dal loro stesso rifiuto; il quale non può essere fondato che su quanto essi sentono: che se mi facessero una risposta precisa, avverrebbe delle due cose: l' una, o confessando, che se essi potessero rendersi invisibili si darebbero in balia senza misura alle passioni più ingiuste, e sarebbero sforzati di confessare nel tempo stesso che sono scelerati; o se dassero una ri-

sposta migliore non potrebbero fare a meno di riconoscere la verità di quel rispetto, che l' uomo ha naturalmente per se stesso, e di sentire che il timore di divenire uno spettacolo insopportabile a' suoi proprj occhi, basta per fargli osservare la legge naturale, quand' anche fosse sicuro di poter violarla impunemente.

Io conchiudo dunque con Cicerone, che poichè nissun uomo vuol confessare, che abuserebbe dell' anello di Gigi, se ne fosse il possessore, dunque egli è vero, che ogni uomo considera questa disposizione come contraria alla perfezion del suo essere, istrutto della stessa natura a temere quel giudice interno di cui ella ne ha posto il tribunale nel fondo del cuore di ogni creatura intelligente.

V.

In fatti non solamente i filosofi hanno pensato in tal modo perfino nel regno dell' idolatria; ma anche i poeti meno scrupolosi hanno attestata la verità, e l' efficacia di questo timore.

Sento un' antico poeta che mi dice, che nulla v' ha di più miserabile di un' anima a cui la coscienza rimproveri un' azion criminosa

Nihil est miserius, quam animus hominis conscius.

Plaut. Mostellaria Act. III. Sc. 1.

Un altro mi dice in termini anche più energici, che la prima pena del delitto si è,

che alcun colpevole non è assolto quand' anche non avesse per giudice che se stesso.

Prima hæc est ultio, quod se
Judice, nemo nocens absolvitur.

Juven. Sat. XIII. v. 2. 3.

E che fugge invano al rigor della legge, poichè ricade tra le mani di una coscienza spaventevole che l'innoridisce, il conturba continuamente con una ricordanza vendicatrice, che esercita su di lui una spezie di tortura interna.

Cur tamen hos tu
Evasisse putes, quos diri conscia facti
Mens habet attonitos, & surdo verbere cædit
Occultum quatiente animo tortore flagellum?

Juv. Sat. XIII. v. 193. & seq.

Tormento più rigoroso secondo lo stesso poeta, di quelli che Radamante fa soffrire nell' inferno. Ed in che consiste questo tormento? A portar giorno e notte nel suo cuore un testimonio che ne diviene il carnefice.

La stessa morale poetica è stata portata perfino a dire che la sola volontà di commettere il delitto provava questa spezie di castigo.

Has patitur pœnas peccandi sola voluntas.

Ibid. Sat. XIII. v. 208.

Ed un altro poeta, preso da un virtuoso

entusiasmo crede di non poter fare una più forte imprecazione contro la crudeltà dei tiranni che desiderando loro per supplizio la pena d' aver sempre dinanzi gli occhi lo spettacolo della virtù, e di consumarsi d' orrore all' aspetto di quella, che hanno abbandonata

Magne pater Divum, sævos punire tyrannos
Haud alia ratione velis, cum dira libido
Moverit ingenium, ferventi tincta veneno
Virtutem videant, intabescantque relicta.

Pers Sat. III. v. 35. & seq.

VI.

La verità, che questi poeti attestano fa naturalmente una si forte impressione su tutti gli animi, che lo stesso popolo ne rende testimonianza. Un autore recita sul teatro d' Atene que' versi, in cui un poeta tragico faceva in tal guisa il ritratto d' un uomo giusto.

Il ne veut pas sembler juste mais l' être.
Parer no 'l vuol, ma esser giusto in fatti.
Eschilo.

Tutto il popolo applaudisce a questa pittura, e ne fa sull' istante l' applicazione ad Aristide che era presente, cui aveva dato il soprannome di giusto. Temistocle annunzia allo stesso popolo che gli è venuto nell' animo un pensiero sovranamente avvantaggioso alla repubblica, ma che sarebbe pericoloso il proporlo in pubblico, il popolo gli ordinò di comunicarlo al solo Aristide. Temistocle gli confida il suo disegno, ed Aristide ritorna a di-

re al popolo radunato, che nulla poteva essere nè più utile alla repubblica, nè nel tempo stesso più ingiusto che il pensierodi Temistocle; e su questa sola risposta tutto il popolo impone silenzio a Temistocle. Quanto, soggiugne Plutarco, tutto il popolo confidava nella probità d' Aristide, altrettanto era egli stesso amatore della giustizia. In questo caso adunque non i filosofi, non un sol uomo dabbene, ma un popolo intiero, attestano che il solo timore, il solo naturale orrore dell' ingiustizia, basta per istornare l' uomo dal cometterla, senza verun altro motivo che quello di non essere sforzato di condannare se stesso.

VII.

Sarò io dunque sorpreso dopo di ciò, se in quello degli antichi storici che ha meglio conosciuto la profondità del cuore umano, io leggo che quella coscienza vendicatrice, la di cui voce si fa sentire alle anime le più scelerate, vi veglia continuamente a reclamare, ed a far rispettare l' autorità delle leggi naturali? Chi crederebbe mai che Tiberio quel principe sì indurato nel male, sì avvezzo alla crudeltà avesse riconosciuto e confermato la verità di questa dottrina? Tacito ce ne ha conservata la prova in quel sito de' suoi annali ove riferisce i termini d' una lettera che Tiberio scrisse al senato dalla famosa isola di Capreo in cui s' era relegato egli stesso per togliersi alla vista degli altri uomini, e dove avrebbe voluto nascondersi a' suoi proprj occhi. *Che vi di-*

rò padri coscritti , *o come vi scriverò io mai? O per ora prenderò io forse il partito di non iscrivervi?* Gli Dei , *e le Dee mi confondono , e mi perdono assai più miseramente che io non mi senta perire ogni giorno , se il so* . Parole oscure ed inviluppate , che erano quasi l' ingenua pittura del turbamento, e dell' agitazione del suo animo . Di tal maniera , conclude Tacito , i delitti di questo imperatore , s' erano cambiati per lui in supplizio . Dunque , aggiugne egli , non senza ragione uno de' più gran maestri della saggezza era solito dire , che se fosse possibile d' aprire il cuore , e se è permesso il parlare così , gl' intestini de' malvaggi , noi vi vedremmo le piaghe , ed i tormenti che provano , imperciocchè siccome il corpo soffre attacchi sensibili dalla violenza de' colpi che riceve; così l' anima è come lacerata dalla crudeltà , dal furor della passione , dalle funeste risoluzioni che essa inspira . Nè la più alta fortuna , nè la più profonda solitudine potevano garantirne Tiberio , nè rassicurarlo abbastanza per trattenerlo dal confessare egli stesso le pene , e la tortura che provava nel suo cuore . Tale è dunque la forza di quell' utile timore che l' uomo ha di se stesso , secondo fondamento del secreto imperio delle leggi naturali . Restami a parlare in poche parole del terzo , cioè del timore degli altri uomini .

ARTICOLO III.

Ultimo genere di coazione o di sforzo attaccato alle leggi naturali.

Timore degli altri uomini.

I.

SE l'uomo potesse bastare pienamente a se stesso, s' egli si trovasse più felice nello stato d'una perfetta solitudine, che in quello della società, una gran parte delle regole della legge naturale sui suoi doveri riguardo a' suoi simili, diverrebbe inutile riguardo a lui; o almeno non avrebbe quasi veruna occasione di metterle in pratica, ed in conseguenza il timore de' suoi simili non potrebbe fare che una leggiera impressione sul di lui animo. Ma una tal supposizione è quasi un caso metafisico nell' ordine naturale. I bisogni dell' uomo, la cura della sua sicurrezza, il desiderio de' commodi della vita, l'amor del piacere, lo stesso gusto e la naturale inclinazione che gli fa amare la compagnia de' suoi simili, tutto egualmente concorre ad impegnarlo a vivere cogli altri uomini. Perciò il timore de' mali, da cui è minacciaco dal canto loro, allorchè viola contro di loro le regole dell' equità naturale, è uno de' motivi più potenti, che il costringono ad osservarle, e

forse anche il più potente di tutti dove consultar se ne voglia la disposizione comune della maggior parte del genere umano.

II.

Ma nel timore che gli uomini hanno gli uni degli altri, io credo poter distignuerne due spezie differenti. L'uno che colpisce assai più il mio spirito che i miei sensi, perchè solo mi presenta que' mali, che dipendono in qualche maniera dall'opinione che ne ho. L'altro che colpisce tutto l'uomo, cioè in quanto egli è corpo, ed in quanto è spirito; mali indipendenti dalla sua opinione, mentre il disordine che cagionano nel suo corpo, e l'impressione che producono nel suo spirito non hanno nulla di volontario dal canto suo, o piuttosto sono sempre realmente contrarj alla sua volontà.

III.

Riguardo alla prima spezie di timore, l'uomo considerato nello stato sociale, è circondato d'altrettanti giudici e censori, quanti sono gli spettattori delle sue azioni. Sa che essi conoscono le regole del jus naturale, come le conosce egli stesso, che tutti gli uomini ne giudicano sanamente, allorchè l'interesse o le passioni non offuscano il lume della loro ragione. Il loro giudizio è dunque tanto più da temersi per lui, quanto che suol essere ordinariamente più giusto. Un sentimento interno ci dice che ogn'essere ragionevole desidera sempre di essere perfetto; ch'egli s'affligge allorchè è costretto d'accorgersi che non

lo è; che non può far a meno di non rimproverarsi le sue imperfezioni, le sue debolezze, i suoi errori; che se non può nasconderle o agli altri o a se stesso, il suo amor proprio cerca almeno di palliarle, di coprirle, di diminuirle, di scusarle, per raddolcire l'amarezza di un sentimento egualmente doloroso per lui che il sentimento della sua imperfezione. Ma da un altro canto, le testimonianze del suo amor proprio, anche allora che gli sono più favorevoli, non gli bastano: e siccome non può fare a meno di diffidarsene fino ad un certo punto, così cerca sempre di assicurarsene ancora più col giudizio de' suoi simili; ed allorchè crede di poter contare sulla loro stima, e sulle loro lodi, comincia a godere in pace del lusinghiero spettacolo della sua perfezione. Quindi quanto l'approvazione di coloro che il circondano aumenta la sua soddisfazione allorchè ha fatto una buona azione; altrettanto il dispiacere che prova quando è costretto di condannare se stesso nel male che fa, riceve un sensibile accrescimento dalla disapprovazione e dal biasimo de' testimonj di sua condotta. Sembra che il loro giudizio sia per il suo amor proprio una spezie di ritratto, dove ei si contempli con maggior compiacenza che nell'originale, cioè in se stesso; e direbbesi che tutti gli uomini rassomigliano su questo punto a quelle donne gelose di loro bellezza, le quali non ne sono giammai più contente, che allora quando credono di riconoscer-

ne tutti i delineamenti nell' imagine che un adulatore pennello loro presenta ; mentre quelle la di cui bruttezza non può essere nascosta da tutta l' arte del pittore , schivano di risguardarsi in un ritratto che sembra rimproverar loro la difformità della figura . Il desiderio della gloria , ed il timore della vergogna possono dunque essere ravvisati come due gran mobili del cuore umano . La stessa illusione di questi sentimenti è sovente portata sì lungi , che poniamo l' opinione nel posto della verità , e come que' che più siam tocchi dal desiderio della riputazione che dalla premura di meritarla , ci lasciamo abbagliare dal desiderio di un falso onore , o spaventare ancora più dal timore di una falsa infamia .

Falsus honor juvat , & mendax infamia terret .

Horat.

IV.

Se mi restasse ancora qualche dubbio su questo soggetto , non avrei che a considerare , che non vi e uomo sulla terra per depravato che sia nel suo interno , il quale voglia sembrar tale al di fuori , e darsi in balìa sfrontatamente al disprezzo , ed all' indignazione degli altri uomini . I cuori i più induriti nel male non comettono verun errore su cui non cerchino di spargere falsi colori per giustificarsi . Essi affettano di comparir giusti anche allorquando operano maggiormente contro la giustizia , e confermano colla loro condotta la verità di

ciò che Cicerone, ha detto dopo Platone, che di tutte le frodi la più criminosa, la più capitale (per seguire letteralmente le sue espressioni) è quella di que' uomini, i quali mentre ingannano altrui co' loro artifizj, non sono occupati che del desiderio di sembrare uomini onesti. E questo appunto ha dato luogo di dire, già da gran tempo, che la stessa menzogna è costretta di vestire le apparenze (o per parlare così) la maschera della verità, e l'ipocrisia è un omaggio sforzato che il vizio rende alla virtù.

V.

Se tale è l'impressione di questa prima spezie di terrore che dipende dall' opinione, e qual sarà quella che mali reali, ed indipendenti dalla nostra maniera di pensare formano sul nostro spirito pel timore del torto effettivo che gli altri uomini possono farci nel nostro corpo, o ne' nostri beni, e delle dolorose sensazioni che ne risultano nella nostr' anima; mali ch' io certo non posso evitare dalla parte de' miei simili, se violo a riguardo loro le regole della legge naturale che ci è commune, e che noi siamo obbligati reciprocamente d' osservare.

VI.

Concludiamo adunque da questa digressione che io ho fatta sulla natura dell' obbligazione, ed anche dal timore che le leggi naturali c' impongono, concludiamo dissi, che esse in effetto meritano il nome di leggi, preso in

tutto

tutto il suo rigore, poichè l'uomo è impegnato e come sforzato a seguirle per tre generi di timore che ne formano la disposizione penale, o ciò che si chiama la *sanzione* della legge, timore di Dio, timore di se stesso, timore degli altri uomini. E qual legge può essere non solamente più rispettabile, ma più temibile di quella che è assodata da si grandi e sì giusti terrori? Di maniera che se io la violo offendo Dio, me stesso, ed il genere umano, e m' espongo per conseguenza, o piuttosto mi do in balia a tutte le pene che debbo aspettarmi dai tre inesorabili vendicatori di questa legge.

VII.

Non è nemmeno inutile il quì osservare che queste tre spezie di terrori non si trovano sempre uniti a favor delle leggi positive, che sono fatte su materie puramente arbitrarie. Ve n' ha molte la di cui trasgressione non attacca nel tempo stesso i mei tre gran doveri, vale a dire, ciò che debbo a Dio, a me stesso, a' miei simili. Posso peccare contro una legge umana senza mancare direttamente a ciò che è di jus divino; posso anche far torto a me stesso, violando una legge positiva, senza nuocere in veruna maniera a' miei simili: posso mancare a quanto una legge simile mi prescrive a loro riguardo, senza fare un torto reale a me stesso; e sarebbe facile il trovare esempj di tutti questi casi. Ma non segue già lo stesso della trasgressione delle leggi naturali. V' è un unio-

ne sì stretta, sì intima tra i tre doveri che ne sono il fondamento, che io non posso contravvenire a queste leggi, senza peccare nel tempo stesso contro Dio, contro me stesso, contro gli altri uomini, o senza espormi ad essere condannato da tre giudici egualmente rigorosi ed inflessibili, cioè l' essere supremo, la mia propria coscienza, ed il genere umano.

VIII.

Sarò io dunque sorpreso dopo tutto ciò che ho osservato fin quì sui fondamenti, sull' estensione, sull' autorità delle leggi naturali, d' intendere lo stesso oratore filosofo che ho già citato, cioè Cicerone, a fare una pittura esprimente con quell' eloquenza ch' è sua propria, ed anche con assai maggiore aggiustatezza il carattere di queste leggi. „ V' ha, dice egli, una legge animata, una retta ragione convenevole alla nostra natura, che „ co' suoi precetti ci detta i nostri doveri, e „ colle sue proibizioni ci storna da ogni ttansgressione, e la quale da un altro canto non „ comanda o non proibisce invano, sia che essa „ parli a uomini dabbene, o operi su animi „ cattivi; legge cui non si può opporne verun' altra, o derogarvi, legge che non saprebbe essere abrogata. Nè il senato, nè il „ popolo non hanno il potere di sciogliersi da' „ di lei vincoli; essa non abbisogna nè d' interpretazione, nè d' altro interprete che se „ stessa: legge che non sarà giammai differente a roma, differente a atene, diversa

„ nella nostra età, cambiata tra' nostri poste-
„ ri; legge unica, sempre durabile, ed im-
„ mortale, che obbligherà tutte le nazioni, ed
„ in tutti i tempi: per lei non vi sarà giam-
„ mai che un maestro o un dottore comu-
„ ne, un re, o un imperatore universale, cioè,
„ Dio solo. Egli è l'inventore di questa leg-
„ ge, l'arbitro, il vero legislatore Chiunque
„ non vi obbedirà, fuggirà se stesso, disprez-
„ zando la natura dell'uomo; e per questo
„ solo si troverà in preda a' più gran tormen-
„ ti, quand'anche potesse evitar quelli che si
„ chiamano supplizj". Così parlò Cicerone, così l'hanno pensata prima di lui i più grand' uomini, i più gran filosofi, i veri saggi dell' antichità, e que' che li hanno seguiti, nulla hanno potuto aggiugnervi. Lo spirito umano ha fatto di gran progressi nelle altre scienze, ha saputo aprirsi strade incognite agli antichi e scoprirvi, per così dire, nuove terre; ma la cognizione del *jus naturale* ha avuto da principio tutta la di lei perfezione. Tale ella si è oggi, quale fu quando gli uomini cominciarono a far uso di loro ragione. La condotta di que' che hanno seguito la legge naturale, è stata in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi, approvata, onorata, rispettata: la transgressione di questa legge fu all' opposto in tutti i tempi, ed in tutti i luoghi riprovata, condannata, detestata. I particolari non solo, come l'abbiam già detto, hanno avuto il costume d' opporsela reciprocamente; citaronla non solo i cat-

tivi di conserva coi buoni ; ma le nazioni stesse le più potenti, che erano maggiormente in istato di vincere, e di regnare su' loro vicini colla forza dell' armi, si sono credute sempre obbligate a rendere omaggio all' impero universale di questa legge suprema. Facile è il vederlo, leggendo tutte le dichiarazioni di guerra, ed i manifesti che le accompagnano. Non ve n' ha alcuno ove non possa osservarsi con quanta premura i più temibili sovrani, si sforzano di mostrare la giustizia delle cagioni che li obbligano a rompere coll' armi i legami di quella naturale società che unisce tutti i membri del genere umano : come se tutte le potenze della terra si facessero onore di riconoscere, che esse hanno nel jus naturale un giudice, e per così dire, un padrone sollevato sopra esse, cui debbono render conto delle loro azioni, come il disse uno de' nostri poeti, *che dall' alto del suo trono interroga i re*. Siami dunque permesso di quì ricercare d' onde ha potuto venire quel comune rispetto, quel timore universalmente sparso in tutti i paesi, ed in tutti i secoli, se non deriva da ciò che la legge naturale è fondata per così dire, sulla coscienza del genere umano. Dio che n' è l' autore sembra avere stabilito questa coscienza in sua vece, onde servisse come di lume, o di fiaccola per rischiarare le tenebre della nostr' anima, e come una voce che parlasse nella stessa maniera a tutti i cuori. Si può dire che il jus naturale si è formato dal concorso, e dalla

riunione de' suffragi di tutti gli uomini, cui la loro più intima coscienza tiene sempre lo stesso linguaggio.

IX.

Ma se ciò è vero, perchè dunque una legge che imprime una sì generale venerazione, un timor sì profondo, è ella sì male osservata? Perchè mai quell' età dell' oro, in cui i poeti ci dicono che essa sola bastava al genere umano, ha avuto così breve durata? Perchè mai è abbisognato che per comune sicurezza si siano riuniti gli uomini in corpi differenti ed in diverse società, che hanno formato quel tutto che si chiama *nazioni*? Perchè fu necessario che in ogni nazione fossevi un governo, una suprema potestà, che dettasse nuove leggi, per ispiegare, o per consolidare le regole del jus naturale, ossia per aggiugnervi una moltitudine di leggi arbitrarie e positive, ossia per contenere gli uomini ne' loro doveri col terrore di que' supplizj, che una giustizia sempre armata contr' essi, cui non possono resistere, presenta continuamente al loro spirito? Di tal maniera trarre si vorrebbero conseguenze dalle stesse leggi di cui il jus naturale n' è la prima sorgente, per contendergli il carattere di legge. Dopo tutto quel che ho detto contro questa opinione, basterà quì aggiugnere due riflessioni.

Prima riflessione.

Sarebbe un servirsi egualmente fuor di proposito dell' obbligazione, in cui si trovarono tutte le potestà della terra di stabilire pene

contro i violatori della legge naturale, per pretendere che questa legge non fosse capace di contenere gli uomini col timore che essa loro imprime; come se da tutti i delitti che si commettono tralle stesse nazioni le più colte, conchiudere si volesse, malgrado la grandezza de' castigi delle leggi civili, da cui i colpevoli vi sono minacciati, che queste leggi sono impotenti per reprimere coloro che vi contravvengono. La sorte delle leggi civili è quasi simile su questo punto a quella delle leggi naturali, e la sola differenza che tra esse può esservi a questo riguardo, si è che le prime ci sono note per la ragione, e la riflessione, e le ultime colpiscono i nostri sensi. Noi non veggiamo le une che collo spirito, e con un' esperienza, le di cui lezioni sempre lente, sono qualche volta troppo tarde, laddove le altre sono dinanzi a' nostri occhi, e presentano uno spettacolo, tanto più spaventevole per chi intraprenderebbe di violarle, quanto esso risguarda le pene che si pronunziano da' depositarj dell' autorità delle leggi civili come un oggetto presente, o poco lontano, e che l' oggetto delle pene di cui la legge naturale minaccia coloro che ardiscono trasgredirle, non se gli mostra che in una distanza che ne indebolisce di molto l' impressione. Aggiugniamo che la forza, e la necessità delle leggi naturali appariscono d' una maniera più sensibile nello stato in cui si trovava il mondo prima della distinzione delle nazioni, ed avanti

che si formassero que' gran corpi, che chiamansi col nome di *regni*, o di *repubbliche*, ed avanti il primo stabilimento delle leggi civili. Ma noi non siamo più in questa situazione. E siccome le nostre persone, ed i nostri beni sono sicuri sotto la protezione delle potenze che governano ogni nazione, delle leggi ch' esse han fatte, e dell' ordine che mantengono in quella società, di cui siam membri; noi sentiamo assai più debolmente l' impressione della forza di cui le leggi naturali sono accompagnate; perdiamo di vista lo stato in cui l' uomo si troverebbe, dove sentisse, o provasse continuamente che queste leggi son quelle che fanno l' unico suo asilo. Del rimanente noi ci lasciamo abbagliare dallo splendore di quell' esterno apparato, che annunzia l' autorità delle leggi civili nello stato presente dell' umanità; ed atterriti, come ho osservato, dal pressante pericolo ed imminente, che ne corrono i violatori, ci avvezziamo insensibilmente a pensare che le sole leggi possono dominare su di noi col mezzo del timore. Il nostro errore qualche volta va anche sì lungi, che la memoria del supremo legislatore, del vero originale, o esemplare di tutte le leggi, è cancellata in qualche maniera dalla sua stessa imagine, cioè, dagli umani legislatori. Da questa disposizione si passa perfino a voler dubitare, se realmente vi siano leggi naturali che obblighino l' uomo, o se quanto si dica su questo soggetto non debba considerarsi come u-

na chimera, o come una spezie di sogno filosofico; ed in tal guisa appunto il nostro spirito degradando se stesso, e riducendosi alla condizione di uno schiavo, giugne a risguardar tutte le leggi come l'opera della sola volontà dell'uomo, anzichè riconoscervi l'augusto carattere della volontà di Dio. In fatti tutte le ordinanze umane, che si chiamano leggi civili, non sono giuste, che in quanto son elleno fondate sui principj di quella legge naturale, di cui Dio stesso n'è l'autore. Veruna potenza della terra, come il dice assai bene Cicerone, non può nè annichilarla, nè derogarvi: i più gran re non devono impiegare le loro autorità che per assodar questa legge, col timore che essi aggiungono a quello che imprime da se stessa. Essi possono anche spiegarla, svilupparla, trarne quelle conseguenze immediate, o mediate, che tutti gl'ingegni non sono capaci di scoprire, quali conseguenze inchiuse nella legge naturale; di maniera che le leggi civili non sono, per parlar propriamente, o almeno non devono essere, che la confermazione, o la spiegazione, ed il supplimento di quella legge superiore, che ha preceduto lo stabilimento di ogni città, e di ogni potenza umana. I principi, egli è vero, possono far anche delle leggi di un altro genere, che formano un diritto puramente positivo, perchè esso non ha per oggettto che materie arbitrarie, che possono essere regolate in una maniera, o nell'altra, senza dare verun at-

tacco alle regole del jus naturale. Ma queste stesse leggi, che sono l' opera della sola volontà libera del sovrano hanno sempre un' essenziale relazione coi principj delle leggi naturali, almeno col loro fine principale, perchè esse devono tendere sempre al buon ordine, alla tranquillità, alla felicità dè popoli, che vi sono sottommessi. Quindi quel principe che le fa con questo spirito, adempie realmente in tal modo ad uno de' più gran precetti del jus naturale, cioè a quell' obbligazione imposta a tutti gli uomini, e singolarmente a que' che li governano di contribuire per quanto da loro dipende alla perfezione, ed alla felicità de' loro simili.

Seconda riflessione.

Anche nello stesso stato, in cui oggi trovasi il genere umano, e malgrado l' impressione degli oggetti sensibili, i quali, come l' abbiam già osservato, il portano ad attaccare un' idea di obbligazione all' autorità delle leggi civili, anzichè a quelle delle leggi naturali; egli è vero non pertanto che queste leggi immutabili sono quelle che operano con maggior forza sul cuore del più gran numero d' uomini, e gli allontanano dalla transgressione delle regole che esse prescrivono, ogni qualvolta la passione non metta l' animo in una spezie di stato violento, dove perda in qualche maniera, l' uso della ragione; stato in cui arriva sovente che nè le leggi civili, nè le naturali sono più capaci di trattenerla. Quante azioni crimino-

se vi sono, da cui la comune degli uomini se n' astiene per il solo timore di essere risguardata come violatrice di queste leggi ? Nissuno vuol convenire d' averle disprezzate . Quegli stessi che sono i più ingiusti ed i più violenti arrosiscono di riconoscerlo ; e senza che io quì ripeta quanto già dissi su questo soggetto , basterà l' aggiugnervi la gran differenza , che lo spirito umano pone tra la violazione della legge naturale , e la contravvenzione alle leggi positive . E dove crederemmo aver perduto l' onore , e la riputazione , se ardissimo sollevarci pubblicamente contro i principj essenziali del jus naturale , ci compiacciamo di confessare , quando se lo può fare impunemente , d' avere deluso l' osservanza d' una legge puramente positiva . Non v' ha nissuno che non confessi , dove voglia essere di buona fede , che l' autorità della legge naturale gli fa impressione ; egli nasce per parlare così , internamente persuaso dell' obbligazione , in cui si trova di rispettarne le regole , come d' un diritto immutabile che non dipende dal fatto arbitrario della volontà di un sovrano , o di coloro che sono incaricati dell' amministrazione : se viola queste regole sente nel tempo stesso che si dà in balìa alla collera del cielo , alla tortura di sua coscienza , all' indignazione , ed alla vendetta degli altri uomini , motivo senza paragone più forte , e più potente che il timore delle pene stabilite dalle leggi civili , che non fanno in fatti che rendere que' motivi più

sensibili, per lo spettacolo de' supplizj, che esse vi aggiungono. Le leggi naturali adunque, per parlare il linguaggio della ragione, sono quelle che formano la sostanza, e fanno la forza reale, ed essenziale delle leggi civili; ben lungi che quest' ultime leggi siano le sole che meritino veramente tal nome, come se elleno fossero le sole sostenute da motivi capaci di produrne un salutare costringimento. Ma eccone abbastanza, e forse troppo su ciò che risguarda il *diritto naturale*; egli è tempo di passare alla seconda spezie di diritto che abbiamo distinto sul principio, cioè al *diritto pubblico d' ogni nazione*.

PARTE II.

Diritto pubblico considerato in generale.

Osservazioni preliminari sulla natura di qaesto diritto.

I.

Già ne abbiamo distinto due parti principali, l' una che non risguarda che l' interno di ogni nazione, l' altra che ha per oggetto l' esterno, cioè le altre nazioni, e quegli stati, con cui ogni governo ha relazioni, o per la vicinanza, o pel commercio, o per interessi comuni, o particolari, che l' obbligano ad osservare con esse alcune regole fondate sull' equità

naturale , o su' bisogni reciprochi . Il primo oggetto forma il diritto pubblico d' una nazione considerata in se stessa , come se fosse intieramente isolata , ed il nome che propriamente conviene a questo diritto , è quello di *jus gentis pubblicum* . Il secondo oggetto dà luogo a stabilire regole comuni a molti popoli legati tra loro colle leggi generali della natura , o con trattati particolari ; e questa seconda parte di diritto pubblico può essere giustamente chiamata il *jus delle* nazioni , o il diritto che s' osserva tra le nazioni , *jus gentium* o *jus inter gentes* .

II.

L' ordine il più naturale sembra richiedere che ci attacchiamo sul principio al primo oggetto , considerando ogni nazione come rinchiusa in un' isola , senza veruna relazione al di fuori , e potendo bastare pienamente a se stessa senza il soccorso degli altri popoli .

III.

Egli è evidente , come si è già osservato altrove , che in tal supposto ogni nazione può essere considerata come un solo uomo , di cui tutti i cittadini ne sono le membra . Tale è l' imagine che la sacra scrittura ci presenta in questi termini : *surrexit Israel quasi vir unus* . Ma ciascuna delle diverse parti , di cui è composto il tutto , considerata in particolare , n' è ella stessa un tutto . Quindi in quelle gran società che formano uno stato , una nazione vi ha sempre da distinguere due sorti d' interes-

si, o di felicità. L'una è l'interesse, o la felicità d'ogni cittadino, considerato separatamente. L'altra è l'interesse, o la felicità di tutti i cittadini, considerati in comune, o nello stato intiero. Per bene conoscere questi due interessi, o per osservare esattamente dall'un canto ciò che li divide, e fa che rassembrino sovente combattersi reciprocamente, dall'altro quel che deve unirli e conciliarli, si rende necessario il quì supporre alcune verità di fatto, o di jus, che si possono risguardare come assiomi evidenti per se stessi, o come punti fissi ed immutabili nella presente materia.

IV.

Prima verità di fatto.

Non v'è quasi più veruna nazione *acefala*, che viva, cioè, senza capo, senza veruna sorte di governo. Tale fu, si dice, il primo stato del genere umano, allorchè cominciò a popolare la terra; ed in questo stato non poteva conoscere altre leggi che quelle del jus naturale. Ma supposto che sia vero, che tale stato abbia esistito, egli è certo almeno che non è durato lungo tempo. Si è ben tosto sentita la necessità, e l'avvantaggio di radunarsi, e di unirsi sotto una stessa dominazione d'uomini sparsi, e spesso nemici gli uni degli altri, per addolcire i loro costumi; per rinchiudere tra giusti limiti la loro naturale libertà, per prevenirne gli abusi, o le funeste conseguenze; ed è opinione assai probabile che ogni famiglia, avendo da principio formato una

spezie di corpo naturale, che fu la prima imagine di tutte le società, l' unione di differenti famiglie abbia prodotto in seguito ciò che si è chiamato una nazione, un popolo uno stato; così il più antico governo fu quello de' padri di famiglia, che servì probabilmente di modello a tutti gli altri. Quindi forse ne deriva che presso i romani la potestà paterna, racchiudeva nella sua origine il jus di vita, e di morte sui figliuoli: d' onde se n' è potuto maggiormente conchiudere, che lo stesso diritto dovesse aspettare ai padroni sugli schiavi che avevano acquistato col diritto della guerra, e che essendo loro debitori della vita, che loro avevano conservata a condizione di servirli, meritavano di perderla allorchè cadevano nell' ingratitudine riguardo a' loro benefattori.

Vendere cum possis captivum, occidere noli,
Serviet utiliter . . . .

Horat.

Per altro si trovano de' re stabiliti a' tempi d' Abramo, e le dinastie d' Egitto sembrano anche rimontare più avanti. Ma questo non è il luogo di ricercare l' origine, e di fare la storia di tutti i governi che sono sulla terra. Basti l' osservare che, dove si eccettui un picciol numero di popoli selvaggi, che forse vivono ancora senza re, e senza legge, tutte le nazioni del mondo hanno riconosciuto, che era necessario che ogni corpo avesse una testa, o che ogni stato avesse un capo per contenere

nell' ordine tutti i membri, e dirigerne le differenti operazioni al comun bene della società.

V.

Seconda verità.

La necessità di un governo essendo di tal maniera riconosciuta dal fatto, egli è evidente, e si può provarlo in diritto, che come osservai altre volte, l' oggetto essenziale di ogni civile società, o di ogni nazione, cioè del capo, e de' membri, è la felicità del corpo intiero; e poichè nel porre i fondamenti del jus naturale io ho convinto me stesso, che non posso trovare la mia particolare feilcità, che tendendo alla perfezione del mio essere; devo riconoscere pure che la felicità di un essere intiero, non può trovarsi che nella sua perfezione. Coloro che governano devono adunque avere per oggetto, e per fine del governo la perfezione, e la felicità di quelli che sono governati, nelle quali sono necessariamente inchiuse la loro propria perfezione, e la loro personale felicità.

VI.

Ora io devo, come l' ho già annunziato nell' articolo 3., paragonare le due spezie d' interessi che si trovano in ogni nazione, voglio dire, l' interesse di ognuno de' membri considerati separatamente, e l' interesse di tutti i corpi, considerato in generale; e questo confronto mi scopre senza difficoltà le seguenti veri-

tà, che credo di poter supporre come evidenti da se stesse.

Terza verità.

La particolare felicità di tutti i membri di una stessa società, fa la felicità comune della società intiera; come l'integrità e la salute d'ognuno de' membri del corpo umano forma il buono stato, o se si può parlar così, il ben essere di tutto il corpo. Uno stato non può essere che felice, allorquando i suoi sudditi lo sono tutti.

VII.

Quarta verità.

La felicità totale d'una nazione considerata in generale contiene reciprocamente la felicità particolare d'ogni cittadino, e lo stesso confronto mi rende questa verità egualmente sensibile che la precedente. Quantunque veruno de' membri del mio corpo non provi alcuna alterazione che gli sia propria; nulla ostante se l'abitudine intiera della macchina che io anime è sregolata, se le funzioni della vita animale non si esercitano con quella felicità, e quell'eguaglianza che costituiscono lo stato della salute, non v'ha alcuna parte del mio corpo che non se ne risenta ben presto, quand'anche ciò non fosse che per una spezie d'abbattimento, o d'incomodo, di diminuzione, o almeno di una parte del suo ordinario vigore. In questo punto avviene nel corpo politico, ciò che segue nel corpo naturale: la sana disposi-

zione

zione di tutto, e la comune felicità che ne risulta dipende dal buon essere delle sue parti: questo è quanto m' insegna la terza verità; e la felicità di ciascuna parte è egualmente rinchiusa in quella del tutto; e ciò mel fa conoscere la quarta verità.

VIII.

Due conseguenze egualmente evidenti nascono dall' altra, e non possono essere poste in dubbio che da' cattivi politici, o dai pessimi cristiani. L'una che in ogni genere di governo que' che ne tengono le redini sono obbligati anche dal loro vero interesse, e dalla lor propria felicità di tendere continuamente a far quella de' loro sudditi. Nissuno gode più di loro della grandezza, della gloria, della felicità, di cui sono i dispensatori, la felicità del loro stato che si divide trai sudditi si riunisce nella loro persona: essi sono felici quando lo sono i sudditi, ed allora sono anche più felici di loro; sono infelici, ed anche più infelici dall' un canto di que' che governano, quando il regno è pieno di miserabili. L' altra conseguenza si è che ogni cittadino per il proprio bene, e per il suo vero interesse, deve reciprocamente concorrere con tutte le sue forze al ben comune dello stato intiero. V' ha una si stretta unione, e sì intima tra questi due interessi, che devono essere considerati come uniti con un ligame indissolubile. Guai a chi vuole separarli. Niun sovrano, qualunque sia il nome con cui ven-

ga chiamato, per grande che sia il suo potere, non saprebbe godere d'una vera felicità, dove i suoi sudditi seco lui non ne compartecipino; e verun suddito non può dal canto suo pervenire alla felicità che convenire potrebbe alla sua situazione particolare, se il sovrano, o lo stato che rappresenta è infelice. Dunque non è vero, come vorrebbero darcelo ad intendere una falsa politica, o un' adulazione le quali offrono una vana idea della grandezza, che l' interesse di un re sia opposto a quello del suo popolo. Egli è non meno falso, sebbene sogliasi asserirlo comunemente per vero, che l' interesse pubblico non abbia maggior nimico del privato interesse. E' bensì vero dove si voglia parlare del fatto, e non esprimere che ciò che frequentemente avviene; ma non conviene giudicare da ciò che è di quel che dovrebbe essere: non v' ha nulla di più comune che il vedere gli uomini accecarsi, ingannarsi su quanto dovrebbero intendere il meglio, voglio dire, sul loro vero interesse. Essi il cercano dove non è, tralasciando di cercarlo dov' è; e si può spesso dir loro, come sant' Agostino. *Quærite quod quæritis, sed non quærite ubi quæritis*: Appunto per questo inganno sì ordinario i principi ed i popoli non operano sempre reciprocamente a rendersi felici. Non ardiscono negare in teoria che nol debbano, e se fanno il contrario in pratica, accade per l' illusione del loro spirito, o per la corruzione del loro cuore, che

abbandonino la via d' una felicità che non può essere completa nè dall' una parte, nè dall' altra, se non è comune al principe, ed a' sudditi. Il sostenere il contrario, ed il pretendere di quì cambattere il diritto col fatto, sarebbe un cadere nella contraddizione medesima, come se si ardisse avanzare che un essere ragionevole non è obbligato di guidarsi colla ragione, perchè avviene rare volte che l' uomo la segua nella sua condotta; o che non debba essere virtuoso, perchè il vizio regna assai più nel mondo che la virtù.

IX.

Ma se tutte le verità precedenti sono egualmente certe, non ho io ragione di concluderne che anche la seguente proposizione dee essere posta nel numero di quelle preliminari nozioni, delle quali ora io sono intieramente occupato?

Quinta verità.

Ciò che prima ho supposto come una verità di fatto confermata egualmente dall' unanime consenso di tutte le nazioni, può dunque ora essere risguardato come una verità dimostrata in diritto con principi irrefragabili; e questa verità si è, che niuna moltitudine, niuna società di molti uomini, o di molte famiglie non può essere felice nè in generale, nè in particolare, se non ha un capo, od una potestà superiote che saggiamente presieda a tutte le operazioni de' suoi membri. La necessità di un tal governo è si conforme alla natura dell' uomo, ed è talmente indicata dal-

lo stesso disordine della natura, che si può risguardarla come una conseguenza della legge naturale, o come rivelata, per così dire, agli uomini dalla ragione, e finalmente come tale a cui l'esperienza non ha fatto che rendere una testimonianza più sensibile, e più alla portata della comune degli uomini.

X.

Vogliamo noi assicurarcene ancora meglio? Basta riassumere la serie delle seguenti proposizioni egualmente evidenti. 1. L'uomo non può essere felice che per la perfezione che gli conviene, ed è più o meno infelice in ragione inversa di quanto è più o meno lontano da questa perfezione. 2 L'uomo considerato nella solitudine non può bastare a se stesso, ossia per procurarsi i beni che desidera, ossia per mettersi al coperto da' mali che lo spaventano. 3. Segue lo stesso anche degli uomini considerati non in una intiera solitudine, ma come viventi separati gli uni dagli altri, senza alcun vincolo che gli unisca. Ciascuno di loro s'accorgerà ben presto che gli mancano molte cose utili o piacevoli che sono tra le mani altrui; e quelli provando dal canto loro lo stesso sentimento, riconosceranno tutto il reciproco bisogno che hanno di supplire alla loro mancanza, alla loro particolare indigenza, coll'abbondanza, o col superfluo degli altri. Si può fare un raziocinio simile a un di presso intorno ai mali da cui l'umana infermità è sempre minacciata. Uomini sparsi quà

e là, indipendenti gli uni dagli altri, e viventi senza re, e senza legge, si temerebbero necessariamente, essendo sempre esposti a vedersi togliere i loro beni, e la stessa vita senza potere assicurarsi un momento di riposo, e di tranquillità. Cercheranno essi a procurarsi ciò che manca loro col mezzo della forza, e della violenza, o a rendersi temibili per la stessa via, per impedire a' loro simili di turbarli nel godimento de' loro beni? Ma siccome ciascuno d'essi è in istato di fare altrettanto dal proprio canto, tutti gli uomini diverranno ben tosto inimici gli uni degli altri, simili a que' guerrieri usciti dai denti del dragone seminati da Cadmo, che la favola aveva fatti nascere colle armi in mano per distruggersi reciprocamente, come se in tal guisa avesse ella voluto esprimere quello stato che un cattivo filosofo chiamò la guerra di tutti contro tutti, *bellum omnium contra omnes*, volendo con un supposto contrario alla stessa umanità farla passare per lo stato primiero del genere umano. 4. Indipendentemente dal bisogno che gli uomini hanno gli uni degli altri per ottenere i beni che essi desiderano, e per evitare i mali che temono, il piacere che la vista, e la conversazione de' loro simili risveglia in essi, sarebbe stato sufficiente per impegnarli a preferire la dolcezza, ed i piaceri della società, alla noja ed alla tristezza della solitudine, o di quello stato di separazione, e di dispersione, di cui ho testè parlato. 5. Ma

come mai questa società potrà ella farli godere della contentezza che essi vanno cercando, dove non sia regolata di tal maniera, che essi trovino in effetto quella sicurezza e quella tranquillità, quella facile comunicazione de' loro reciprochi vantaggi, che deve formare il legame non solo, ma anche la felicità dell' intiero corpo, e quella de' suoi membri? Egli è manifesto che non si può pervenire ad un così gran bene che per due vie, cioè, o coll' imperio della ragione, o con quello dell' autorità. 6. La prima sarebbe, a dire il vero, la più perfetta, e la più onorevole per l' umanità. Ogni uomo, ogni cittadino dovrebbe tendere da se stesso a questo fine, mentre, secondo ciò, che s' è già detto, il suo vero interesse trovasi sempre rinchiuso nel comune vantaggio della società. Ma egli è chiaro dall' una parte, che nello stato presente, in cui noi veggiamo il genere umano, ed a cui fu ridotto dalla caduta del primo uomo, non si saprebbe sperare che gl' intelletti, e le volontà di tutti i membri dello stesso corpo siano talmente condotte dalla ragione naturale, ch' esse cospirino egualmente a non fare verun male a' lor concittadini, anzi a procurar loro all' opposto tutti i beni che da essi dipendono: e poichè la concordia è rara tra quelli che sono usciti dal medesimo sangue, tra gli stessi fratelli, come potremmo lusingarci di vederla regnare tra quelli che non hanno tra loro verun legame simile, e ciò per il solo potere della

ragione ? Dall' altra parte , non è meno evidente , che siccome gli uomini nascono eguali per essenza , mancano pure egualmente del necessario potere per contenersi reciprocamente nell' ordine convenevole , o in quella spezie d' armonia che deve sempre passar di conserva tra il pubblico interesse , ed il privato . Essi possono bensì darsi reciprocamente consigli utili : possono far parlare la ragione che loro è comune : ma non dipende da loro l' obbligare gli altri a seguirne il di lei lume , ed a fare in guisa che i loro consigli divengano precetti , o leggi la di cui transgressione sia punita . Che avverrà pure se i membri della società non s' accordassero tra loro su ciò che è veramente ragionevole ? L' esperienza da a conoscere che in molti uomini lo spirito suole formare sovente assai più problemi , di quelli che ne risolve : la regola che l' uno crede la più sicura , e la più utile per la società , viene risguardata da un altro come dubbiosa , o anche come nociva . Accaderebbe intorno alle massime dello stato ciò che è avvenuto negli oggetti della filosofia . Tutti gli uomini convengono che bisogna obbedire alla ragione ; ma ciascuno pretende d' averla dal suo canto : quindi son nate quelle dispute eterne delle sette filosofiche , e quindi nascerebbero pure querele infinite in uno stato che volesse darsi la gloria di non riconoscere altro imperio che quello della ragione . Dovrebbe essa riunire tutti i sudditi , eppure non servirebbe sovente

che a dividerli, volendo ciascuno attribuirsi il privilegio esclusivo d' una ragione superiore, cui tutti gli altri membri della società sarebbero obbligati di sottomettersi. Si risguardi adunque, se vuolsi l' imperio della ragione, come il più naturale, ed il più legittimo di tutti: venga essa rappresentata qual regina di tutte le creature ragionevoli, che non dovrebbero abbisognare di verun altro padrone; dirassi il vero, dove non si consideri l' uomo che nello stato di perfezione cui è destinato dalla sua natura, e nel quale era egli stato creato; ma se da ciò che doveva essere si passi a quello che è, una trista sperienza c' insegna che questa ragione, che dovrebbe governare tutte le nazioni, è non pertanto assai debole, quando vuole regnar sola, e da se stessa sugli uomini. Fa di mestieri, quand' essa aspiri a riuscirvi, che chiami in suo soccorso le ricompense, od i castigi, che operino sul loro cuore anzichè sullo spirito; e che di tal maniera metta in moto tutto quel che può eccitare i loro desiderj, e timori. Ridotta dunque a suo dispetto a vestirsi dell' armi de' suoi più grandi nemici, cioè, delle passioni, conviene che la ragione formi d' esse se il può, come un corpo di truppe ausiliarie, per vincere col loro mezzo, coloro che alla natural forza resistono della verità che ad essi presenta. Per conseguenza era necessario che la disposizione degli oggetti che maggiormente commovono il cuore umano, e ne sono come

le molle sovrane colla speranza o col timore, fosse rimessa tra le mani di un capo, o d'una suprema autorità, che divenendo in tal guisa l'arbitro sovrano de' beni e de' mali della vita presente, potesse regnare colle passioni sulle stesse passioni. Tale è stato il vero oggetto di tutte le spezie di governi che sono sulla terra. E quì peranche non è il sito di distinguerli, e di farne il confronto: basti per ora il riflettere, che di qualunque genere essi sieno, cioè ossia che la potenza suprema risieda in un solo, oppure sia ella confidata ad un certo numero più o men grande di cittadini, le differenti forme di governo tutte convengono in questo punto, che v'ha sempre in ogni nazione un potere sovrano, un' autorità, cui tutti i membri del corpo politico vanno soggetti, senza di che non vi sarebbe verun governo, Non v'è nissuno il quale non sappia, che un' intiera anarchia, cioè lo stato d'un' intiera indipendenza, in cui gli uomini non avrebbero alcun freno, alcun comune padrone, sarebbe di tutti gli stati il più contrario al bene della società, o piuttosto, il più funesto a tutti coloro che vivrebbero in tal situazione.

XI.

Che dunque mi resta da conchiudere da questa serie di proposizioni il di cui solo legame ne fa la prova, se non se. 1. Che la necessità di un governo qualunque siasi, è una veri-

tà dimostrata egualmente dalla ragione, e dall' esperienza. 2. Che un governo sebbene imperfetto, e mal regolato, vale assai più, o piuttosto è meno cattivo dell' intiera anarchia, e dello stato d' un' assoluta indipendensa. 3. Che un buon governo è tra tutti gli stati il più favorabile all' umanità; e che questo stato felice consiste principalmente nella concordia, e nel concerto egualmente perfetto, quanto è possibile, fra l' interesse pubblico, ed il particolare. 4. Che la sola ragione essendo impotente onde stabilire, e conservare uno stato simile, non si può giugnervi che colla via dell' autorità.

XII.

Ma forse non basta per me l' avere appreso dalla stessa ragione il bisogno che essa ha per condurre gli uomini di vestirsi del soccorso dell' autorità. Io posso, e devo anche andare più lungi, convincendomi, come credo di poterlo fare, che Dio stesso è quegli che deve essere risguardato come il vero fondatore di quella suprema autorità, della quale io ne ho riconosciuto la necessità.

XIII.

Non solamente me l' annunzia egli stesso quando dice nelle sacre scritture: per me regnano i re: *per me reges regnant*, o allorchè S. Paolo inspirato dallo spirito divino ci dichiara, che ogni potestà viene da Dio, *non est potestas nisi a Deo*. Ma la ragione è perfetta-

mente d' accordo su questo punto con la rivelazione; ed io non abbisogno per ben comprenderla che di fare le due seguenti riflessioni.

XIV.

Prima riflessione.

Dio creando l' uomo gli diede per un effetto della sua bontà, o se è lecito l' esprimersi così, della *beneficenza* essenziale all' essere sovranamente perfetto, l' uso de' beni che la terra produce. Egli ha voluto che fosse abitata da' suoi discendenti, i quali tutti usciti dallo stesso ceppo devono risguardarsi come componenti una grande famiglia, i di cui differenti rami sono sparsi in tutte le parti del mondo. Essi sarebbero privi dei soccorsi necessarj alla loro conservazione dove non s' ajutassero reciprocamente; e d' altronde essi compiacionsi a vivere coi loro simili; e vi sono portati per un naturale movimento che sussiste finchè non è alterato da qualche passione che li divida. Dunque Dio ha destinato gli uomini a vivere in società. Le prove di questa verità potrebbero moltiplicarsi all' infinito, se ella fosse suscettibile di un dubbio ragionevole; e basterebbe anche il rimettere al loro interno sentimento, ed alla loro continua esperienza quelli che non volessero convenirne. Questo è ciò che Dio stesso ha spiegato agli uomini, e quel medesimo oracolo che ha detto, *voi amerete il vostro Signore Iddio con tutta la vostra anima*, ha detto pure, *voi amerete il vostro prossimo come voi stessi*. Secon-

do precetto simile al primo, che suppone necessariamente i vincoli con cui gli uomini s' accostano naturalmente, e si uniscono gli uni cogli altri. Ma se l' uomo per sua natura, e per divina instituzione è chiamato allo stato della società, non è meno evidente, che lo stato a cui è chiamato, è quello di una società ben regolata, e veramente utile a tutti i suoi membri. Ora egli è impossibile, come dicemmo, che una società sia bene ordinata se non ha un capo o un comune superiore, che allontani o diminuisca tutto ciò che può essere nocivo al corpo o ai membri, e rassodi ed aumenti quanto può essere loro vantaggioso; in una parola, che seguendo l' espressioni di un romano jurisconsulto, renda gli uomini buoni e benefici coll' attrattiva della ricompensa, ed impedisca loro di divenir cattivi o malefici pel timore della pena.

Seconda riflessione.

L' uomo fu creato ad imagine di Dio, di quell' essere omnipotente che regola dirige e governa tutti gli esseri inferiori secondo il consiglio d' una volontà sempre giusta e sempre vantaggiosa per coloro che la seguono. Questa verità viene confermata perfino dalla stessa teologia pagana; ed uno dei più profani poeti dell' antichità ne conservò la tradizione, allorchè parlando della terra della quale fu formato l' uomo, disse

Quam satus Japeto mixtam fluvialibus undis

Finxit in effigiem moderantum cuncta deorum.

Ovid. metamorph. lib. 1.

Fa dunque d' uopo che l' uomo trovi in se stesso almeno alcuni tratti della sua augusta imagine, e la riconosca mediante il sentimento, per poco che rifletta su ciò che avviene nella sua anima.

Non può dubitare che Dio non gli abbia dato un' intelligenza, una ragione che presiede a tutti i moti volontarj del suo corpo, ed a tutte le operazioni libere del suo animo. il perchè parlando di questa parte superiore del suo essere un altro poeta profano così si espresse

. . . . Hanc alta capitis fundavit in arce, Mandatricem operum, prospecturamque laborì.

Claudian. Panag. in IV. consulat. Honorang.

L' uomo non pure è l' imagine della divinità, ma sovente fu anche chiamato il picciolo mondo, o il mondo in compendio ed in abbozzo. Quindi n' avviene che il più antico di tutti i filosofi ha creduto di non poter meglio delineare il piano d' una perfetta repubblica, che paragonandola a quell' impero naturale che l' uomo esercita sopra se stesso.

Egli paragona primieramente le passioni ed i naturali appetiti con coloro che esercitano la professione dell' armi, che coltivano le terre, commerciano e s' occupano dell' arti, i quali

tutti debbono essere contenuti in un' esatta disciplina pel mantenimento ed il buon ordine del corpo politico. L' intelletto o la ragione cui spetta il comandare alle passioni, ed il regolare l' uso de' naturali appetiti, ed il condurre l' uomo in ogni cosa, gli sembrano essere l' imagine la più naturale di quella suprema autorità, ch' è l' anima d' ogni governo, e come il primo mobile di tutte le operazioni che tendono alla perfezion ed alla felicità del corpo e de' membri della società.

Così l' aveva disegnato quegli che l' antichità chiamò il *divino Platone*, in quella repubblica di cui si può dire ch' ei ne sia stato l' architetto o il costruttore sul piano di Socrate suo maestro; e benchè gli si rimproveri d' aver formato un modello sì perfetto che non potrebbe essere imitato, e la cui stessa perfezione, per questo motivo, ne forma il difetto, non lascia però d' essere meno permesso d' adottare il confronto che questo filosofo ha fatto del governo interno della ragione in ogni uomo considerato separatamente, col governo esterno della potenza suprema stabilita in ogni nazione: e l' evidente conseguenza di questo confronto si è, che sì nel corpo politico che nel corpo naturale, fa di mestieri che siavi sempre un' anima, un intelletto, una ragione dominante ch' eserciti il suo impero su tutte le parti inferiori, e che tutte le diriga al fine comune, vale a dire al corpo intero.

Platone non fece dunque se non che svilup-

pare una naturale imagine che ogni uomo di riflessione trova in se stesso. L' autore della natura ce ne ha somministrata l' idea mediante la cognizione di ciò che avviene entro di noi; e noi non facciamo che scoprire quest' idea più o meno grande allorchè l' applichiamo al corpo intero d' ogni nazione.

Quivi in fatti Dio fa risplendere in tutta la sua luce il più eminente carattere di quella divina rassomiglianza che ha impressa sul fronte della più perfetta delle creature che sono sulla terra. La sua uniformità all' essere divino non si manifesta mai in una maniera più sensibile, che alloraquando volgiamo gli sguardi sopra coloro che tengono le redini del governo. Lo disero gli stessi profeti. *Voi siete dei, voi tutti siete i figli dell' altissimo*. Per questo però non sono essi meno caduchi e mortali; di che ne gli avverte lo stesso profeta; ma se si considera in loro l' autorità di cui godono, non lasciano di rappresentare quella dello stesso Iddio.

Quindi ne deriva che siccome la più grand' opera della suprema potestà è la legge che diviene la regola comune di tutte le nostre azioni esterne nell' ordine della società, essa è stata chiamata dai filosofi, dai jurisconsulti, e dagli stessi oratori, un benefizio ed un dono di Dio, che l' ha resa la dominatrice e come la regina delle cose divine ed umane, affinchè supplisca alla mancanza d' intelletto o di rifles-

sione che si osserva nella maggior parte degli uomini, e divenga, se si può esprimersi così, la ragione di coloro che non ne hanno.

Quindi ne deriva l' essenziale obbligazione d' obbedire alle leggi de' principi, finchè non prescrivano nulla di contrario alle leggi di quello per cui regnano e per cui debbono regnare, esprimendo la sua perfezione nella loro condotta, come pure rappresentano la sua autorità nel potere che ha loro affidato.

Quindi pure per una conseguenza necessaria nasce quella verità sì altamente annunziata a tutti gli uomini da S. Pietro, da S. Paolo, e da tutti i primi predicatori dell' evangelo, che, *chiunque resiste alle potestà resiste all' ordine dello stesso Iddio*; e che l' obbedienza loro dovuta, è fondata non solo sul timore dei castighi da cui ne sono minacciati i refrattarj, ma ben anche sopra un sentimento di coscienza e sopra un dovere di religione: *Non solum propter iram sed propter coscientiam*. In guisa che non si può peccare contro la legge del sovrano senza peccare contro la volontà dello stesso Iddio: dottrina che gli apostoli avevano immediatamente ricevuta dal loro divino maestro, allorchè impose silenzio a' Farisei con quelle adorabili parole che sono state le tante volte ripetute d' età in età, e che lo saranno sempre sino alla fine de' secoli: *Rendete a Cesare quel ch' è di Cesare, ed a Dio quel che d' Iddio*. Non già perchè l' impero di

Cesa-

Cesare possa essere eguagliato oppur anche paragonato all' impero di Dio, ma perchè Iddio regna per Cesare, ed obbedendo a Cesare si obbedisce a Dio.

XV.

Ogni suprema potestà di qualunque genere siasi viene dunque da Dio: ciò me lo insegna la ragione, e la rivelazione me n' assicura. Se questo è vero, che debbo io rispondere a coloro che vogliono applicare alla regia dignità ciò che un poeta ardì dire della stessa divinità,

Primus in orbe deos fecit timor.

Stat. Thebaid. lib. 3.

e che pretendono che ciò che fece i re è il timore de' pericoli e de' mali da cui gli uomini erano minacciati in quello stato ch' essi chiamano *primo stato di natura*.

Il che fece, mi si oppone, che abbiano preso il partito di darsi un padrone comune a tutti, perchè non vi fosse nissun uomo più forte di ciascuno di loro: d' onde pure ne concludono sulla fede d' un altro poeta che l' utilità è stata la sola madre delle leggi,

Atque ipsa utilitas justi prope mater & æqui.

Horat. Sat. 3. lib. 1.

in guisa che la giustizia sia uscita dal seno della stessa ingiustizia.

Voglio anch' io ammettere per un poco la loro supposizione, servendomi contro di loro del metodo che i matematici chiamano *regola*

della *falsa posizione*, e mediante la quale mostrano che la superficie del mare è rotonda o sferica, cominciando dal supporre che non lo sia.

Dirò dunque a costoro. Voi volete che il timore di un male inevitabile inducesse gli uomini a sacrificare una parte di lor libertà al piacere di godere più tranquillamente di quella che loro rimaneva, assoggettandosi ad un capo comune; ma forse che il pensare e l'agire in tal guisa non è egli un seguire la ragione prendendola per regola della propria condotta? Dunque, col esiliare primieramente la ragione per sostituirvi il motivo d'un timore fondato sulla sola esperienza, voi siete sforzati di ritornare in voi stessi, e riconoscere che per la riflessione, e per conseguenza per la ragione gli uomini hanno sentito la necessità di un governo, d'onde ne segue evidentemente che lo stabilimento d'ogni suprema potestà abbia la sua sorgente e la sua origine nella ragione.

Dunque la stessa supposizione che esclude il consiglio della ragione per rintracciare altrove l'origine d'ogni governo, fa anzi vedere che bisogna dedurne lo stabilimento dalla stessa ragione.

Dicasi pure, se vuolsi, che siccome è raro di trovare negli uomini quell'estensione di genio, e quella profonda attenzione che fa andare incontro a' mali per una providenza salutare, ch'avvenne per una trista esperienza,

e per così dire, a loro spese, che cominciarono a riconoscere la necessità di unirsi gli uni agli altri e di rassodare la loro unione coll' autorità di un buon governo; che risulterà egli mai da questa riflessione? Lungi dal distruggere i principj stabiliti, essa non servirà che a rassodarli. In fatti che gli uomini si siano indotti da bel principio a seguire i consigli della ragione, o che ve li abbia guidati l' esperienza, non cesserà d' essere meno certo che una ragione illuminata, ed i sentimenti naturali all' uomo siano i veri fondamenti d' ogni società e d' ogni spezie di governo.

XVI.

Sento finalmente de' filosofi che su questo punto sì importante ragionano in un' altra maniera.

Essi non negano che la necessità di un supremo potere non siasi dettata agli uomini mediante la ragione, o mediante l' esperienza che tenne loro luogo di ragione; ma riconoscendo questa verità attribuiscono unicamente l' origine di ogni governo ad una specie di patto o di convenzione volontaria, colla quale un popolo o un' intera nazione giudicò opportuno di formarsi un capo, in guisa che, secondo la loro opinione, la suprema autorità stabilita in ogni stato, dee la sola origine alla volontà di coloro che vi si sono assoggettati, come se Dio non ne fosse il vero autore.

XVII.

Che che possano dire i partigiani di quest'

opinione, non vi fu mai e non vi sarà potestà che non sia uscita dal seno dello stesso Iddio. Egli è quello che avendo formato gli uomini per la società, volle che i membri di cui essa è composta fossero soggetti ad un supremo potere, senza il quale non poteva essere nè perfetta, nè felice. Egli per conseguenza è il vero autore di questo potere: da lui il capo d'ogni nazione ne riconosce come una porzione di quella suprema potestà la cui pienezza non può risiedere che nella divinità. Così appunto per esprimere questa verità con un'imagine sensibile, il sole può essere risguardato come il padre di ogni luce, e benchè i corpi che la riflettono o la rifrangono sopra altri corpi con questo mezzo gl'illuminino, non lo fanno che coi ragi che ricevono dal sole, da cui ne riconoscono tutto il loro splendore: è facile il conoscere che in questo confronto il sole è l'imagine di Dio, ed i corpi che non risplendono che mediante la luce del sole di cui non fanno che riflettere e spargere la luce, rappresentano i re o que' che presiedono ai governi.

XVIII.

Dunque coloro in cui risiede la suprema potestà sono l'imagine ed i ministri di Dio: Essa dunque può essere nelle mani di un solo o di molti secondo la costituzione di ogni stato. Dio ch'è la sorgente e l'unico autore d'ogni potestà, Dio che la rinchiude in una pienezza immensa eguale alla perfezione del suo

essere, ha voluto nullaostante che gli uomini da lui creati a sua imagine, e *posti* come parla la scrittura, *nella mano dal loro consiglio*, avessero parte fino ad un certo punto alla scelta di quelli che sarebbero chiamati ad un governo che lo stato presente dell' uomo in questa vita rende assolutamente necessario. Piacque pure a Dio che la maniera di fare questa scelta dipendesse fino ad un certo punto dalla volontà, dal genio o dalla inclinazione di ognuno de' popoli che formano quelle gran società denominate *nazione* o *stato*.

XIX.

Ma sopra tutto, a che si riduce quanto i popoli possono fare per darsi un capo? Servire di strumento a quello ch' è naturalmente il padrone di tutti gli uomini, vale a dire a Dio, da cui solo quegli che salisce, sul trono riconosce la sua autorità.

Quindi in una repubblica ad ogni cangiamento di persone incaricate del governo, il popolo nomina e presenta a Dio, se possiamo servirci di quest' espressione, quelli da cui dee essere governato.

Quindi nelle monarchie elettive sui suffragi della nazione o de' suoi rappresentanti, Dio accorda la sua istituzione, s' è premesso esprimersi così, o dà l' investitura della corona a quello ch' è eletto nelle forme prescritte dalle leggi di una monarchia elettiva.

Quindi ne' regni ereditarj, Dio fa sulla scelta della famiglia cui appartiene lo scettro,

ciò che fa nelle monarchie elettive sulla persona a cui è deferita la corona, vale a dire, per attenerci al confronto d' alcuni jurisconsulti, con una spezie d' infeudazione fatta a favore della famiglia dominante, Dio vuole trasmettere la regia potestà di generazione in generazione al primogenito della famiglia; in guisa che, siccome nell' ordine feudale si presume che il signore rinnovi la prima investitura in favore di ogni nuovo successore, così nelle monarchie ereditarie ognuno di quelli che vi sono chiamati successivamente, allorchè ascende sul trono viene rivestito da Dio dello stesso potere del suo successore.

Quest' è ciò che sembra che volesse esprimere Carlomagno allorchè per prendere possesso dell' impero pose la spada sull' altare indi ne la riprese, come per protestare con quest' augusta cirimonia che riconosceva da Dio il potere che avrebbe esercitato sugli uomini.

Allo stesso fondamento è pure appoggiata l' antica costumanza ora andata in disuso d' innalzare i re di Francia sopra un pavese o sopra uno scudo, al che vi si è ora sostituita tanto in Francia, che altrove la religiosa cerimonia della consecrazione della corona; affinchè dall' un lato i re protestassero pubblicamente in faccia dell' altare che regnano per Dio, e dall' altro, i popoli ricevendo in tal guisa il loro re in qualche maniera dalle mani dello stesso Iddio, fossero perciò più disposti a venerarlo e ad obbedirgli, non sola-

mente per motivo di timore o di speranza, ma altresì per un sentimento ed un principio di religione.

Da ciò appunto ne deriva che i monarchi o gli altri capi de' governi in ogni stato, in qualunque maniera vi sia deferita la suprema potestà, non possono fare a meno di riconoscere, come lo fanno pubblicamente, che tutta la loro potenza non è che un' emanazione, ed un debole ragio di quell' immensità di potere che risiede nella sola divinità.

Quindi tutto si riduce all' unità, tutti i ruscelli risalgono, per così dire, alla loro sorgente. Tutti quelli che partecipano del governo dello stato riferiscono il loro potere al principe o alla suprema potestà da cui lo ricevono; ed il principe stesso o quelli ch' esercitano la potestà suprema ne rendono omaggio a Dio che la dà loro, come al re dei re, ed al signore de' signori, *Regi regum*, *& domino dominantium*. In questo consiste ciò che si può chiamare la gerarchia secolare o temporale non meno dipendente dalla divinità come da sua origine o principio, che la gerarchia ecclesiastica e sprituale.

XX.

Ma non basta d' aver procurato di ben conoscere l' autore di ogni potestà stabilita nell' ordine del governo temporale, o politico, debbo inoltrarmi di più ed esaminare adesso quale sia l' estensione di questo potere e quale l' oggetto.

XXI.

Per prepararmi ad esaurire una materia sì importante mi richiamo alla memoria primieramente un picciol numero di nozioni generali di cui feci parola altrove, le quali possono servirmi di guida nella presente ricerca.

PRIMA NOZIONE GENERALE.

Il grande, ed in un senso, l' unico oggetto d' ogni civile società, come di ogn' essere ragionevole considerato separatamente, è la perfezione e la felicità che n' è l' effetto e come la ricompensa.

SECONDA NOZIONE GENERALE.

Ogni corpo politico come ogni corpo naturale ha una testa ed un capo che presiede a tutti i membri. Questo capo e questi membri sono obbligati ad affaticare reciprocamente per la loro perfezione e comune felicità, perciocchè la felicità del tutto dipende da quella delle sue parti, e la felicità di queste dipende da quella del tutto.

TERZA NOZIONE GENERALE.

Aggiungo pure in questo luogo che l' obbligazione reciproca di tendere alla perfezione e felicità tanto è più grande nella persona del capo quanto maggiore è il suo potere in con-

fronto di quello de' membri che ne sono i sudditi. Essi non possono contribuire al bene dello stato e di quello che n'è il capo che coi mezzi che sono proprj a ciascuno di loro; laddove il capo o quelli che lo rappresentano in una repubblica hanno nelle mani la suprema potestà, e la forza di tutto il corpo che s'esercita pel loro mezzo, e che li pone in istato di assicurare solidamente la perfezione e la felicità del popolo soggetto alle loro leggi. Quindi, per esprimermi in questo luogo in un modo geometrico, si può dire che l'obbligazione imposta ad ogni cittadino di cooperare per quanto è in lui per la perfezione e felicità comune, sta alla stessa obbbligazione considerata nella persona di quelli che esercitano la suprema potestà, come il potere di ogni cittadino sta al potere di quelli cui è affidata questa autorità.

QUARTA NOZIONE GENERALE.

Concludo dalle osservazioni precedenti che la perfezione e la felicità di uno stato ben regolato, debbono consistere in quell' ordine, quel rapporto, quella corrispondenza, quell' armonia e quella specie di concerto che fa, che ogni cittadino operando per la sua perfezione e felicità particolare, operi nel tempo stesso per la perfezione e felicità dell' intero corpo, mentre dal suo lato il sovrano o quegli che governa non cerca a rendersi felice e perfetto,

che mediante la sua attenzione, e per esprimermi così, per la tendenza continua alla perfezione e felicità de' suoi sudditi.

Questo è il mezzo, come si è detto altrove, pel quale ogni nazione perviene a non essere risguardata che come un sol uomo, in cui la felicità de' membri forma quella del capo, come la felicità del capo forma quella de' membri; verità che non si potrebbe mai ripetere di troppo, e la quale sarebbe da desiderarsi che avessero sempre egualmente nel cuore il principe ed i sudditi.

QUINTA NOZIONE GENERALE.

Dopo aver parlato in generale della perfezione e della felicità, è tempo di distinguerne due generi o due specie diverse.

La prima si rinchiude ne' limiti della vita presente, e si può dire che l' umana perfezione e felicità considerata nello spazio sì breve del tempo che l' uomo passa sulla terra, dipendano dal buon uso ch' ei fa de' beni e de' mali di questa vita, nella società e nello stato in cui fu posto dalla providenza.

La seconda spezie di perfezione e felicità non conosce verun limite; essa s' estende oltre la barriera della vita presente, e più forte della stessa morte ha per oggetto i beni ed i mali d' una vita che non finirà mai.

Osservai altrove che noi ne troviamo una specie di presentimento e di presagio entro noi

stessi: i pensieri ed i desiderj della nostr'anima ci annunziano ch'essa porta nel suo seno come un germe d'immortalità: la ragione ci conferma in questo sentimento per le conseguenze che trae dalle idee che abbiamo della scienza divina: e finalmente la rivelazione sopranaturale finisce di convincerci della realità de' beni e de' mali della vita futura.

SESTA NOZIONE GENERALE.

Questi due generi di perfezione e di felicità sono distinti da differenze essenziali che si offrono naturalmente alla mia mente, ed io non farò male a trattenermi qui brevemente per considerarle.

PRIMA DIFFERENZA.

A qualunque grado possa essere portato il bene che risulta dalla mia perfezione o felicità temporale, esso non riempie mai tutta l'estensione della mia mente, e molto meno basta a saziare la vasta capacità della mia volontà. Non solamente ogni bene finito e limitato resta sempre al di sotto dell'immensità de' miei desiderj, ma io sento che ciò che mi manca è infinitamente superiore a ciò che possedo.

Segue lo stesso del male che proviamo o temiamo nella vita presente. Noi sovente ne siamo ancora più colpiti che dal bene. Ma

per questo non manchiamo di riconoscere che il male di questa vita resta sempre finito e limitato come il bene, e sempre, per conseguenza suscettibile d'accrescimento o d'aumento senza mai giugnere alla disgrazia infinita.

SECONDA DIFFERENZA.

Quand'anche la mia perfezione e la mia presente felicità potessero portarsi a più alto grado, saziare tutte le viste del mio spirito, esaurire tutti i desiderj del mio cuore, mancherebbe loro sempre un carattere essenziale per soddisfarmi pienamente, e si è la stabilità e la durata costante ed interminabile: senza di questa nello stesso colmo della prosperità sarei sempre obbligato a dire con Seneca, *Subit invisa cogitatio: & hæc quamdiu? Quanto durerà la mia felicità?* Questo pensiere importuna. *La mia felicità sta forze per isfuggire, e per isvanirsi in questo momento*; ciò turberà sempre il mio riposo ed avvelenerà i miei piaceri. Invano sarei io sicuro di goderne per un tempo considerabile: ciò ch'è finito può mai esser lungo? Quel che dico della perfezione e della felicità del mio stato, o piuttosto del mio pelegrinaggio sulla terra, posso dirlo pure della mia imperfezione passeggiera e della mia disgrazia temporale, con questa differenza, che ciò che mi affligge nel bene è ciò stesso che mi consola nei mali di questa vita. A

qualunque grado siano ridotti possono finire, e presto o tardi infatti finiranno. Se godo de' beni presenti sono spaventato dal timore di perderli: se a rincontro provo i mali presenti sono consolato dalla speranza di vederli finire. Non v'è che i beni o i mali della vita futura che possano bandire in coloro che ne saranno affetti ogni timore od ogni speranza, perchè sono marcati, per esprimersi così, sul conio dell'eternità di Dio stesso. *Ego Dominus & non mutor.*

ULTIMA DIFFERENZA.

Parmi che se io facessi sempre un buon uso della mia ragione, potrei trovare i mezzi di rendermi sì felice o sì poco infelice quanto è possibile nella vita presente.

Ma qualunque desiderio mi abbia di giugnere a questa perfezione ed a questa beatitudine, che ha il doppio carattere d'essere nel tempo stesso completa ed immutabile, non potrei dissimulare a me stesso che ignoro il vero cammino che può condurmi sicuramente, o almeno che da me stesso non lo veggo che confusamente: a dir vero ne ho alcune nozioni, ma esse sono oscure, e la rivelazione naturale, che non consiste che nei lumi oscuri ed imperfetti della mia debole ragione m'abbandona quasi interamente su questo punto; ed il suo sforzo più grande si riduce a mo-

strarmi ciò che mi manca ed a farmelo desiderare.

Io sento in fatti, che siasi per tendere veramente ed utilmente ai beni eterni, siasi per garantirmi dai mali che hanno lo stesso carattere, avrei bisogno di due soccorsi di cui già parlai in altro luogo; voglio dire di un soccorso di luce o di cognizioni che mi additasse il cammino per cui solo posso giugnere all' ultimo termine della mia perfezione e della mia felicità, ed un soccorso di sentimento che mi somministrasse la forza per reggere in questo cammino; in guisa che l' attrattiva di questo sentimento dirigesse i movimenti del mio cuore, nel tempo stesso che l' evidenza de' lumi che mi son dati dirigesse le operazioni del mio spirito.

Invano io cerco in me stesso questi due potenti soccorsi: il lume e la forza mi mancano egualmente nel tristo stato a cui sono ridotto: i miei simili deboli ed indigenti al pari di me non possono darmi quel che non hanno; ed in questa specie d' impotenza che m' è comune con loro sono sovente pronto ad esclamare come Medea

Video meliora, proboque:
Deteriora sequor.

Ovid. metamorph. lib. 7.

Scopro oscuramente il vero bene ed il vero male fino ad un certo punto; ma questo vero bene che scorgo e che amo naturalmente;

che desidero anche di seguire non lo seguo ; questo male che pure io veggo , che detesto nel tempo stesso , e che voglio fuggire realmente , non lo fuggo , quasi sempre in contradizione con me stesso , approvando ciò che non fo , e condannando quel che fo , trovo nel mio cuore il reo ed il giudice che vi mantengono una continua guerra ; e per mia sciagura il reo ordinariamente è il più forte a scorno del giudice ridotto a deplorare il male che non può impedire .

Dopo ciò sarò io sorpreso d' udire S. Paolo esclamare , *sciagurato ch' io sono , chi mi libererà da questo corpo di morte* ? E se la mia ragione segue fedelmente ciò che risulta dalla cognizione che ho di me medesimo , non mi detterà ella la risposta che l' apostolo fa a se stesso ? *Il solo Iddio sarà il mio liberatore* : la sua sola grazia può ed additarmi il cammino al vero bene , e darmi la forza per seguirlo , sciogliendomi dalle catene che mi circondano in questo corpo di morte ov' io fo la mia trista dimora .

N O T A

Il manuscritto di quest' opera finisce quì ; dal che risulta che l' opera non è stata compiuta : nel seguente frammento però troverassi un' idea di quanto doveva essere trattato nella terza parte .

CONTINUAZIONE D'IDEE O PRINCIPJ

Sul jus delle genti *propriamente detto, cioè, su quello che ha luogo tra nazione e nazione, e che si avrebbe dovuto chiamare* jus inter gentes *anzichè* jus gentium.

I.

OGni nazione intiera potendo essere considerata come un solo uomo, per quell' unità di leggi, d' interessi, di governo che non fa che un sol tutto ed un solo corpo politico; egli è evidente che tutte le regole del jus naturale che hanno luogo tra gli uomini considerati separatamente, o tra un uomo e l' altro, devono pure osservarsi tra una nazione e l' altra.

II.

Devesi anche osservare, che siccome la discordia, o l' unione, le dissensioni, o la pace, sono d' una conseguenza infinitamente più grande tra gli stati o i sovrani, che tra i particolari, l' osservanza delle leggi naturali è senza confronto più importante e più necessaria tra i differenti stati, paragonati gli uni cogli altri, che tra i sudditi dello stesso dominio.

III.

Non è vero, come dice Hobbes, ed i suoi settatori pretendono, che il primo stato del genere

nere umano fosse, o abbia dovuto essere stato di guerra, e che il solo timore della violenza abbia fatto nascere nell' uomo il desiderio e l' amor della pace, ed abbia formato il primo legame della società. Avviene della pace quel che accade intorno alla sanità: La sanità ha preceduto la malattia: l' una è lo stato naturale, l' altra un accidente che sconvolge la natura. Nel mondo il bene è più antico del male. L' amore del riposo e della tranquillità è nato con l' uomo.

Non abbisognano particolari motivi perchè viviamo in pace: ne fa bensì di mestieri al contrario per uscire da questo stato naturale, e per passare a quello dell' agitazione, e della guerra. Noi sentiamo nel nostro cuore una naturale inclinazione per i nostri simili; siamo commossi se li veggiamo soffrire: se loro accade qualche disgrazia il primo moto ci porta a soccorrerli: amiamo a comunicar loro i nostri pensieri, a sapere quel che pensano; la solitudine ci dispiace, e ci rattrista; la società ci sostiene, e c' inspira un sentimento di gioja. Si può giudicarne dalle prime società che sonosi formate tra gli uomini. La prima di tutte fu il matrimonio: quello che ne formò i legami è un amore naturale. Si dirà forse che il primo marito, e la prima moglie abbiano cominciato ad odiarsi, ed a farsi la guerra? Lo stesso avvenne della seconda spezie di società che è quella del pa-

dre e della madre co' loro figliuoli ; e la terza che si formò tra questi figliuoli , vale a dire tra i fratelli . Si supporrà , che sebbene nell' infanzia paresse che s' amassero reciprocamente , e che mentre nulla loro s' opponeva , si odiassero nullaostante , e fossero tra se stessi nemici ? La quarta spezie di società è quella di una famiglia composta di molti rami . Egli è pure evidente che il sangue che unisce coloro che sono di un comun ceppo li renderà naturalmente amici gli uni degli altri , finchè le passioni non vi faranno nascere motivi di discordia . La quinta società è quella di molte famiglie che si uniscono in una stessa città per procurarsi la dolcezza di vivere co' loro simili , e gli altri vantaggi che non trovano nella solitudine . Tale è il primo motivo che li riunisce in vista di supplire si coi mutui soccorsi , e coi reciprochi servigj che rendonsi gli uni agli altri allorchè sono uniti , di supplire , dissi , a ciò che loro manca quando sono separati . Se il timore de' pericoli che potrebbero minacciarli nella solitudine , e la cura della loro sicurezza possono essere ancora un nuovo motivo della loro unione , questa è una nuova ragione per impegnare quelle famiglie a conservare tra se stesse una perfetta intelligenza . Perchè dunque il primo moto di queste famiglie unite serà quello di odiarsi , e di nuocersi reciprocamente ? Finalmente la sesta e la più grande di tutte le società è quella di molte

città ; o di molte abitazioni che formano un corpo intiero di nazione ; e quest' ultima spezie di società è suscettibile delle stesse riflessioni che le precedenti . Perchè mai queste grandi società comincieranno elleno senza cagione e senza essere provocate ; ad odiare lo stesso genere umano ? Vedesi , all' opposto che hanno un naturale interesse a ben vivere co' loro vicini : e bisogna che sopravvengano motivi di lagnanza , di divisione per devenire finalmente alle guerre . Ma lo stabilimento d' ognuna di queste società ha preceduto queste cagioni : dunque essa ha cominciato dall' essere in pace colle altre simili società .

IV.

Così considerando tutte queste differenti spezie di società nella loro nascita , si troverà per tutto che il desiderio del bene le ha formate non che il timore del male . Un mutuo affetto , bisogni reciprochi , ne sono stati i primi vincoli . Dunque ripetiamlo ogni società ha cominciato da un' inclinazione che tutti ci porta a vivere in pace co' nostri simili . Invano filosofi più sottili che solidi , e spesso amatori de' paradossi , hanno voluto imaginare che la scena del mondo nascente siasi aperta colla guerra . I poeti più attendibili di loro su questo punto , perchè hanno parlato assai più da vicino alla natura , fecero una supposizione più verisimile ; allo-

chè han detto che la prima età del mondo fu quella dell' oro.

Aurea prima sata est ætas quæ, vindice nullo,
Sponte sua, sine lege, fidem, rectumque colebat.

Ovid. metamorph. Lib I.

Se quest' età ha durato poco, secondo gli stessi poeti, ciò avvenne perchè le passioni hanno ben presto fatto tacere la ragione. Ma la ragione parlava quando se l' ha fatta tacere: essa esisteva prima che la passione l' oscurasse, e la turbasse, e non inspirava all' uomo che sentimenti di pace. Dunque lo stato della pace è il primo stato, lo stato naturale dell' uomo; e se la guerra è sopravvenuta nel mondo, è una malattia, come s' è già detto, che era stata preceduta dalla sanità, di cui essa n' era stata lo sregolamento, ed ogni sregolamento suppone un ordine preesistente.

V.

La pace tra le nazioni è un sì gran bene, ch' egli è evidente che esse non saprebbero prendere troppe precauzioni per conservarla, nè per conseguenza essere troppo attente ad evitare, o allontanare quanto può essere cagione, o pretesto di dissenzione o di guerra.

VI.

Tutte le misure che devono prendere a tal oggetto, e tutte le regole che sono obbligate

a prescriversi reciprocamente per giugnervi, sono rinchiuse in quelle due massime generali, che hanno luogo non meno tra gli stati, che tra particolari. *Non fate contro gli altri ciò che voi non vorreste che essi facessero contro di voi. Fate agli altri ciò che voreste che gli altri facessero per voi.*

VII.

Secondo queste regole ogni particolare deve godere senza esserne turbato, di ciò che gli appartiene, e gli stati hanno diritto di conservare tutto quel che legittimamente possedono. Il possesso in questa materia ha per oggetto o le persone, o le cose. Le persone in quanto esse fanno parte di uno stato, e sono sottomesse alla potestà che il governa. Le cose, come quelle che sono sommesse *dominio aut imperio* alla potestà sovrana, e situate nell' estensionne de' limiti d' ogni dominio.

VIII.

Dopo di ciò, per formarsi una giusta idea di quel che si chiama *jus delle genti*, non occorre che trarne giuste conseguenze da questi due principj fondamentali, e per farlo con ordine si può ridurre la spiegazione di queste conseguenze a' punti seguenti. 1. Quali sono i veri mezzi di conservare, e mantenere una pace durabile tra le differenti nazioni? 2. Vi possono essere giuste cause di rompere la pace, e di uscire da uno stato cotanto felice, per esporsi a tutte le disgrazie della guerra?

3. Quali sono queste cause legittime? 4. Nel *jus delle genti* vi sono regole che le potenze belligeranti debbano osservare tra se durante la stessa guerra? E quali sono? 5. Che devono esse fare per terminare la guerra colla maggior prontezza possibile, e ritornar allo stato felice della pace? 6. Quale è lo spirito con cui esse devono affaticare onde perpetuar la pace, unendosi con trattati che prevengono, per quanto è possibile, nuove occasioni di rotte? 7. Quali sono le pene che assicurano l' esecuzione del *jus delle genti*, e possono farle risguardare come vere leggi?

F I N E.

DISSERTAZIONE
SUI BASTARDI.

OPERA DEL

D' AGUESSEAU

GRAN CANCELLIERE DI FRANCIA.

DISSERTAZIONE

Nella quale si discutono i principj del dritto romano e dritto francese intorno a' Bastardi.

IL nome di *Bastardo* è un termine generico, che abbraccia tutte le diverse spezie di figliuoli nati fuori del matrimonio.

Qui potrebbesi trattar la quistione di sapere se vi siano stati de' bastardi prima che vi fossero leggi; ma siccome una tal quistione è più curiosa che utile, ci contenteremo d' indicarla, e di osservare in poche parole in che modo abbiansi considerati i bastardi presso i popoli i più colti, cioè presso gli ebrei, presso i greci, e presso i romani. Gli usi degli altri popoli non meritano la pena di riferirli.

Gli ebrei non facevano quasi niuna differenza trai bastardi ed i legittimi; ed a comprovarlo si potrebbono allegar qui parecchi esempi tratti dalla sacra scrittura, e dalla storia di Giuseppe; ma basterà il citare il Sig. d' Expilly nella sua 17. aringa num. 20., in cui ne fa una compilazione assai vasta.

Per conoscere la maniera di cui i bastardi erano considerati presso i greci, fa d' uopo distinguere tre tempi differenti. Nel primo i bastardi venivan considerati nello stesso modo che i legittimi. Ercole, Teseo, Achille,

Pirro e tanti altri gran personaggi ne forniscono autentiche prove. Nel secondo tempo furono risguardati quai persone infami ed incapaci d' ogni successione. Nel terzo tempo aveansi in conto di bastardi tutti coloro che non fossero nati d' un legittimo matrimonio, cioè approvato dalle leggi. Ve n' è una disposizione prescisa nella raccolta delle leggi d' Atene, titolo 4. *de liberis legitimis, nothis, adoptivis, & patria potestate*. Non era permesso ad un cittadino d' Atene lo sposare una straniera, s' ei voleva che i suoi figliuoli fossero legittimi. *Utroque parente cive atheniensi nati soli cives sunto. Qui matre cive natus non erit nothus esto.* Le stesse leggi non ammettevano i bastardi a veruna funzione della repubblica o sacra o profana che si fosse, e non davan lor verun dritto di parentela. *Notho nothæve cognationis jus nullum esto, nequidem in iis quæ, sive sacra sive publica spectant; secundum hanc legem judicia redduntur, ab Euclidis prætura.*

Queste stesse leggi non provavano che vi fosse un legame abbastanza stretto tra un padre e suo figlio per obbligar quest' ultimo ad alimentarlo se fosse in necessità. *Nothi patres alere ne coguntur.*

Samuele il giovine, nel suo commentario intorno quelle leggi d' Atene osserva che i bastardi erano risguardati come estranei, non solamente riguardo a' loro genitori e parenti, ma altresì rispetto alla republica: *nihil igitur*

sacri, nihil publici comune habuerunt nothi cum patre qui eos tollebat, aut cum ejus agnatis cognatisve, ut qui inter cives non censerentur, ut ne quidem ejus nomine qui genuerat, nisi illis subveniretur adoptionæ. Ma queste ricerche ci porterebbono troppo lungi; oltrechè poi non sarebbero d'un grand'uso. E perciò ci contenteremo di qui riferire ciò che v'è di più considerabile intorno ai bastardi nel jus romano, nel jus canonico, e nel jus francese.

Per farlo con qualche ordine, si esaminerà ciò che ciascuno di questi dritti ha deciso rispetto ai bastardi, in riguardo alla loro nascita, in riguardo allo stato, in riguardo alla famiglia di cui sono usciti, in riguardo alla loro successione.

JUS ROMANO

Bastardi rispetto alla loro nascita.

I bastardi son nati o d'un comercio proibito, o d'un comercio tollerato dalla legge. Quei che sono nati *ex soluto & soluta*, sono nati d'un commercio tollerato dalla legge. Infatti tra' romani era permesso l'uso delle concubine. Bisogna non per tanto a questo riguardo distinguere i tempi, e lo stato delle persone. Ne' primi tempi, era permesso ad ogni sorte di persone d'avere una concubina, *quæ uxoris loco, sine nuptiis, in domo esset*; ed il concubinato tra due persone libere è chia-

mato *licita consuetudo* : Nella legge 5 , c. ad 5. c *orphit* , quantunque sia dell' imperator Giustiniano , che aveva ritenuto la disposizione dell' antico dritto rispetto alle concubine in questo caso solamente ; perocchè in allora la legge di Costantino , che proibiva ai maritati d' aver concubine , era in vigore , ed appunto sotto quest' imperatore , cioè sotto Constantino si deve marcar l' epoca del secondo tempo del jus romano in rispetto al concubinato .

E' vero che la legge ultima , *c communia de manumissionibus* che è dell' imperator Giustiniano , assicura che nè per l' antico nè pel nuovo dritto non fu permesso agli uomini maritati d' aver concubine , *hominibus & enim uxores habentibus concubinas habere nec antiqua nec nostra jura concedunt* .

Ma per l' antico dritto Giustiniano intende la legge di Costantino ; perocchè quantunque nel digesto si trovino alcune leggi che disapprovano il concubinato rispetto a maritati ; tuttavia la legge di Costantino è la prima che l' abbia proibito espressamente . Bisogna altresì osservare che la pluralità delle concubine era risguardata come una cosa odiosa . Finalmente Leone il filosofo proibì intieramente il concubinato ad ogni sorta di persone . Quantunque il concubinato fosse permesso nel jus romano prima della costituzione dell' Imperator Leone , nondimeno c' erano diverse persone che non potevano esser concubine o rispetto alla

loro condotta, *ut meretrices*, o rispetto alla loro condizione *ut ingenuæ & illustres*, o rispetto al loro stato, come le maritate ed impegnate con voti solenni, o rispetto a certe persone, come quelle che sono parenti in un grado proibito di quello col quale esse sono in commerzio. Questa differenza appunto di persone produce le diverse spezie di bastardi in rispetto alla loro nascita. Infatti quei che sono nati d'una concubina son chiamati *naturales*, *qui ex meretrice spurii*.

Da questa differenza di persone nascono appunto le diverse spezie di bastardi in rispetto alla loro nascita. Diffatti quei che sono nati d'una concubina, chiamansi *naturales*: *qui ex meretrice*, *spurii*: *qui ex sinplici vel duplici adulterio adulterini*: *qui ex consanguineis in linea trasversali*, *incæstuosi simpliciter*: *in linea recta*, *nefarii*: *qui ex monacho vel moniali susceptì sunt*, *sacrilegi vocantur*. Si mettono in quest'ultimo ordine i bastardi nati dai preti, benchè siano meno odiosi. Ma in questo trattato allorchè si parlerà de' bastardi, s'intenderanno i naturali nati *ex concubina*; e si marcherà soltanto le differenze che s'incontreranno rispetto alle altre spezie di bastardi.

Bastardi rispetto allo stato.

Se dopo aver considerati i bastardi in riguardo alla loro nascita, si ravvisino in rispetto allo stato, si troverà che non pure era-

no risguardati quai cittadini romani ; ma altresì non eran marcati d' infamia , e la loro nascita non imprimeva loro verun carattere vergognoso , quantunque fossero nati d' un commerzio proibito , *alienorum vitio laborantes non indigni sunt misericordia* . Essi erano capaci d' aspirare alle dignità ad alle magistrature : *Spuri decuriones fiunt , & ideo fieri poterit ex incesto quoque natus : non enim inpedienda est dignitas ejus qui nihil admisit* .

La legge 14. §. 3. *ff. de muneribus & honoribus* , la quale esprime che per conferire gl' impieghi e le dignità *inspicienda est origo natalium* , non è contraria a questa decisione . Diffatti alcuni interpreti credono che debba intendersi non de' bastardi ma degli stranieri : altri convengono che la disposizione di questa lagge debba applicarsi ai bastardi , ma che non gli escluda dalle dignità , e che voglia solamente che tra più conpetitori si preferisca il legittimo al bastardo . Essi fondano la loro interpretazione sulla legge 3 , §. 2 , *ff. de decurionibus* . *Spurium posse in ordinem allegi nulla dubitabit est ; sed si habeat competitorem legitime quæsitum , præferi eum oportere* . E quest' ultima interpretazione apparisce del tutto conforme allo spirito della legge , che vien opposta . Diffati non è una legge proibitiva , ma essa marca solamente quei che debbono aver la preferenza allorchè si faccia elezione di magistrati . *Ne honoribus , sive muneribus gerendis , cum quæritur , inprimis considerandæ persona est ejus cui defertur honor ;*

sive muneris administratio, item origo natalium; facultates an quoque sufficere injuncto munere possint: Item lex, secundum quam muneribus quisque fungi debeat.

Bastardi in rispetto alla loro famiglia.

Ma se risguardo allo stato non si faceva veruna differenza tra' bastardi ed i legittimi, non era già lo stesso in rispetto alle famiglie, da cui erano usciti. Per ispiegar con ordine qual fosse in roma la condizione de' bastardi relativamente alle loro famiglie, egli è mestiero di ravvisargli o nello stato naturale, prima che fossero legittimati, o dopo la loro legittimazione.

Si può qui esaminare. 1. Se i bastardi non legittimati fossero in dritto di pretendere alcuna cosa nell' eredità de' loro padri o madri, o veramente se fossero obbligati d' aspettare l' effetto della liberalità de' loro genitori. 2. Se le leggi avevano imposto qualche limite alla liberalità che i padri e le madri potessero usare co' loro figliuoli bastardi. Ma prima d' entrare in quest' esame non sarà inutile l' osservare che molti han durato fatica ad accordare ciò che dice Giustiniano nel principio della sua novella 89: *Ante Constantinum naturalium nomen romanæ legislationi in studio non fuisse*, colle diverse leggi del digesto che parlano de figliuoli bastardi, e che provano per

conseguenza che prima di Costantino le leggi avevano cura di questa sorte di persone. Il signor d'Expilly è uno di coloro che procurano di conciliare questa contrarietà apparente; ma nella sua spiegazione s' inganna in ciò ch' ei prende la *L.* 1. *C. de naturalibus liberis* per la costituzione che ha fatta Costantino in proposito di bastardi, e che non si trova più. Giacomo Gotofredo intorno alla legge prima *C. Theod. de naturalibus filiis*, dice che Giustiniano, nella sua novella 89, non volle dir altra cosa, se non che avanti Costantino la giurisprudenza romana non era inclinata a favorire i bastardi: *nullo studio, aut affectu romana Jurisprudentia eos profecuta fuerit*; tuttavia egli è sforzato in seguito di convenire che Giustiniano si è spiegato male in questo luogo: *& hæc quidem perspicua sunt ut mirari subeat Justinianum ipsum id minus distincte proposuisse*.

Per ritornare alle due questioni qui sopra proposte, bisogna distinguere i padri dalle madri de' bastardi.

Diffatti, siccome i bastardi non erano uniti a' loro padri che per legami naturali, non potevano mai nulla pretendere alle loro successioni, che la legge delle dodeci tavole deferiva unicamente agli eredi suoi, cioè a' figliuoli o discendenti, ch' erano in loro potere, o a' parenti dal lato paterno, *agnatis*; e perciò appunto tutto quanto il loro dritto veniva confina-

finato nello stretto cerchio di dimandare alimenti a' loro padri su' beni della loro eredità.

Nel digesto non trovasi veruna decisione che tolga a' padri la libertà di dar tutto ciò ch' essi giudicassero a proposito, a' loro figli bastardi nello stesso modo che a' figli legittimi; il che alla maggior parte di coloro che han trattato queste materie fa credere che i padri avessero una facoltà eguale di disporre de' loro beni afavore de' loro figliuoli bastardi, nè più nè meno come a favore de' legittimi. Ma gl' imperatori ne strinsero questa libertà, che parve loro troppo grande. Costantino è però il primo che porti la sua providenza fin qui; tuttavia siccome noi non abbiamo la costituzione ch' ei fece intorno a questo soggetto, egli è difficile il dire precisamente ciò ch' egli ordinasse a questo proposito. Il dotto Giacomo Gottifredo, nel suo commentario intorno alla legge prima, *C. Theo. de naturalibus filiis*, crede che Costantino avesse tolto ai bastardi tutto il dritto ch' essi avessero potuto pretendere sopra ai beni dei loro padri, che avessero lasciato prole legittima: *Quatenus autem*, dice questo gran giureconsulto *accisum fuerit* a Constantino *jus istud, tum ex hac lege, tum ex L. 1. C. de naturalibus lib.; ex parte colligere licet. Nempe cum hac humaniori Valentiniani lege naturalibus liberis capiendi jus cum filiis, & parentibus aliquod tribuatur ex d. L. 1 aperte colligatur,*

capiendi jus illis Constantinum nullum tribuisse: quidquid inquit, talibus liberis pater donaverit, seu illos legitimos, seu naturales dixerit, totum retractum legitimæ soboli reddatur, aut fratri, aut sorori, aut matri. Dal che Gottifredo conchiude che a' tempi di Costantino i bastardi non potevano aver nulla delle sostanze de' loro padri, i quali avessero lasciato o figliuoli legittimi, o padri, o madri, o fratelli, o sorelle. Ma siccome le disposizioni delle leggi di Costantino, rispetto a' bastardi, sono del tutto incerte: *Obscura premuntur caligine*, dice lo stesso Gottifredo, bisogna cercare qualche cosa di più positivo nella legge prima nel *C. Theod. de naturalibus liberis*, che è di Valentiniano, ed ha per epoca l' anno 371.

Valentiniano confermando, e raddolcendo ad un tempo stesso le leggi emanate da Costantino sul soggetto de' bastardi, permise a' bastardi di chi avesse avuto figliuoli leggittimi, o padre o madre, di conseguire o per donazione, o per testamento, la duodecima parte delle sostanze del loro padre tanto per essi che per la lor madre, ed in caso che il padre di que' bastardi non avesse nè figliuoli legittimi nè padre o madre, che gli sopravvivessero, gli era permesso di dare la quarta parte del suo avere a' suoi bastardi.

Gl' imperatori Arcadio, ed Onorio confermando questa costituzione dell' imperatore Valentiniano vi aggiunsero soltanto, che se il ba-

stardo era morto si potesse dare alla concubina madre di questo bastardo la 24. parte delle sue sostanze.

Valentiniano terzo abrogò in seguito questa legge e ristabilì il dritto introdotto da Costantino; ma la sua costituzione non si trova più: ed appunto per una tal ragione Giacomo Gottifredo non ne parla che per conghiettura intorno alla legge 2. *de C. Theod. de naturalibus filis*. Quest' ultima legge è di Teodosio il giovine che ristabilisce il dritto introdotto da Valentiniano imperatore nella legge di cui abbiam parlato poc' anzi. Finalmente Giustiniano fece diverse costituzioni concernenti i bastardi. La prima è la legge *Humanitatis* 8. *C. de naturalibus liberis*, colla quale quest' imperatore, spiegando che i bastardi non han dritto di nulla pretendere nell' eredità de' loro genitori *ab intestato*, permette agli stessi padri, che non hanno nè figliuoli legittimi nè discendenti legittimi, nè madre, di dare o lasciare per legato la metà de' loro beni a' lor bastardi, tanto per essi che per la madre loro.

La seconda è la legge ultima dello stesso titolo, colla quale ei permette agli avi che avessero de' nipoti bastardi nati da' loro figliuoli legittimi, o de' nipoti legittimi nati da' loro figli bastardi, di lasciare tutte le lor sostanze a quei nipoti: *Liceat eis quantum voluerint suæ substantiæ in eos conferre; scilicet nulla legitima sobole subsistente*. Allega in se-

guito la ragione di questa sua decisione ne' termini seguenti: *Filiis enim naturalibus reliqui constitutiones quantum voluerint ideo prohibuerunt, quia vitium paternum refrænandum esse existimaverunt; in nepotibus autem non eadem observatio in præfatis speciebus custodienda est, ubi legitima soboles minime facit impedimentum. Ea enim subsistente veterum constitutionum tenorem in naturalibus filiis statutum, & in nepotes extendimus.*

La terza costituzione di Giustiniano risguardante la porzione che i bastardi possono avere nelle sostanze del loro padre è la novella 18, C. 5, colla quale egli spiega che ha permesso a coloro, che avranno ad un tempo stesso e figli legittimi, e figli bastardi, di dar la duodecima parte de' loro beni a questi bastardi da dividersi tra essi, e la lor madre, e di dar la metà delle loro sostanze agli stessi bastardi tanto per essi che per la madre loro, quando non vi sieno figliuoli legittimi.

L'imperatore estende in seguito la sua providenza più lontano, ed ordina che se un padre di famiglia muore *al instato* senza lasciare nè moglie nè figli legittimi, ed ha nella sua casa una concubina e de' figliuoli naturali, questi figliuoli e la madre loro possono dimandare la sesta parte delle di lui sostanze, come chè non abbia fatto niuna disposizione in lor favore: ma questa costituzione non ha luogo che nel caso che non vi sia che una sola concubina, e che si possa risguardarla in

qualche maniera come una persona, alla quale non manchi che la solennità del matrimonio per esser moglie legittima; perocchè Giustiniano dichiara precisamente di non pretendere di favorire lo stravizzo. *Et nos non præbemus luxuriantibus, sed caste viventibus legem.* E per una tal ragione decide egli che se nella casa del defonto vi fossero molte concubine, nè esse, nè i loro figliuoli potrebbero godere del privilegio di questa legge: *& hæc dicimus si uni concubinæ cohabitaverit, & filios ex ea habuerit aut præcedente concubinæ morte aut divisione, filii domi sint, hunc enim damus eis ab intestato duarum unciarum successionem, si autem confusa concupiscentia ita fiat ut alias superinducat priori concubinas, & multitudinem habeat concubinarum fornicantium (sic enim dicere melius est) & ex eis filios faciens moriatur, multas simul relinquænt concubinas; odibilis quidem nobis est iste qui talis est; procul autem omnibus modis ab hac lege expellatur.* Si potrebbe fare diverse osservazioni intorno alla disposizione di questa novella, ma siccome ciò ne torrebbe trobbo fuor di cammino, basterà l'osservare ch' essa non deve intendersi che de' figli naturali, e che non può estendersi ai bastardi nominati in drito *spurios adulterinos, vel incæstuosos*. La quarta costituzione di Giustiniano, intorno alla materia di cui si tratta, è la novella 89, cap. 12, colla quale ei conferma ciò che aveva ordinato rispetto a coloro che avevano e figli legittimi,

e figli bastardi ad un tempo stesso: *Ut si quidem quispiam habuerit filios legitimos, non possit filiis, eorumque matri ultra unam relinquere unciam, aut donare aut concubinæ .... Sed & si quid amplius dare tentaverit quolibet modo hoc fieri filiorum legitimorum.*

Egli ordina in seguito che se non avessero che il loro padre, o la lor madre, *quibus necessitas est legis relinquere partem propriæ substantiæ competentem* possano lasciare tutti i loro beni a loro figli naturali a riserva della legittima dovuta ai padri o alle madri. Ma se non lasciassero veruno di quei a cui è dovuta la legittima, l' imperatore permette loro di dar tutto a lor figli naturali. Ripete in seguito parola per parola quel ch'egli aveva ordinato nella novella 18, rispetto a ciò che i figliuoli naturali potessero pretendere nell' eredità *ab intestato* del loro padre; e finalmente portando la providenza più in là, assicura alimenti a' bastardi, quantunque i lor padri avessero lasciato figliuoli legittimi. *Si quis autem habens filios legitimos relinquat & naturales ab intestato quidem, nihil eis existere omnino volumus; pasci vero naturales a legitimis sancimus, ut decet eos secundum substantiæ mensuram a bono viro arbitratam.* Ma lo stesso imperatore proibisce che si accordino alimenti ai bastardi nati *ex nefario coitu*; il che tuttavia apparisce contrario all' umanità e non è stato seguito nè dal jus canonico, nè dalla nostra giuriprudenza. *Omnis qui ex complexibus aut nefariis aut*

incæstis, aut damnatis processerit, iste neque naturalis nominatur, neque alendus est a parentibus, neque habebit quoddam ad præsentem legem participium.

Dopo avere spiegato qual fosse la disposizione delle leggi romane in proposito di figli naturali, rispetto a quel ch' essi potessero pretendere nelle sostanze de' loro padri, bisogna esaminar sommariamente ciò che quelli stessi figliuoli potessero sperare de' beni della madre, e distinguere sopra ciò i diversi tempi della repubblica.

La legge delle dodeci tavole avea confinato il dritto delle successioni in limiti molto angusti, e siccome non ci chiamava altri che gli agnati, cioè i parenti dal lato paterno, quei che erano congiunti unicamente per vincoli di cognazione non potevano esservi ammessi; perciò la madre, ed i figli legittimi non avendoci verun dritto sulla successione l' uno dell' altro, non deve recar meraviglia che anche il bastardo non potesse nulla pretendere de' beni di sua madre. Ma il pretore avendo voluto porger rimedio al rigor di questo dritto, la cui ingiustizia era manifesta, chiamò reciprocamente i figliuoli e le madri alla possessione de' beni, o come figliuoli, o come parenti, cioè sotto il titolo *unde liberi, & unde cognati*; di modo che quantunque i figli non fossero veramente eredi della lor madre, nè la madre de' suoi figli, tuttavia approffittavano reciprocamente de' lor beni sotto

il titolo *Possessores bonorum* ; e siccome i bastardi erano congiunti, alle lor madri per legami naturali egualmente che i legittimi, succedevano ad essa, sia che fossero soli, sia che concorressero con figliuoli legittimi, nella dimanda ch'essi facevano affine d'essere ammessi al possesso dei beni della lor madre : *Hac parte procul* (queste sono le parole della legge 2. *ff. unde cognati*) *naturali æquitate motus omnibus cognatis promittit bonorum possessionem quas sanguinis ratio vocat ad æreditatem, licet jure civili defficiant ; itaque vulgo quæsiti matris, & mater talium liberorum, & ipsi fratres inter se ex parte bonorum possessionem petere possunt, quia sunt invicem sibi cognati*. La legge 8 dello stesso titolo contiene una somigliante disposizione per la successione dell'avo : *Modestinus respondit non ideo minus ad aviæ maternæ bona ab intestato nepotes admitti quod vulgo quæsti proponuntur*. Il dritto che avevano in allora i bastardi sui beni della lor madre, era così certo, e così simile a quel de' legittimi, che la madre non poteva impunemente pretermetterli nel suo testamento, poichè essi potevano egualmente che i legittimi intentar la querela d'inofficiosità : *De inofficioso testamento matris spurii quoque filii dicere possunt*.

Ma siccome l'editto del pretore non poteva far degli eredi legittimi ; i *senatus consulti* Tertilliano, ed Orfiziano chiamarono le madri, ed i figliuoli alle loro rispettive eredità ;

di maniera che dopo questi *senatus consulti* essi furon riguardati quali eredi legittimi ; ma i bastardi non perdettero nulla per questo cambiamento di dritto, perocchè furono chiamati all' eredità della lor madre non men che i legittimi , ed anche in concorrenza tra di loro ; il che vien precisamente deciso nella legge 15 *C. ad Sen. Conſ. Orphitianum*: *eos etiam cum legitimis liberis ad materna venire bona , quæ jure legitimo in ſuo patrimonio poſſidet , nulla dubitatio eſt* . Ma l' imperatore Giustiniano , in questa stessa legge fa un' eccezione alla regola generale , rispetto delle donne illustri che han figliuoli legittimi ; perocchè in questo caso , non solamente non vuole che i bastasdi possano pretendere nulla nella loro successione , ma proibisce altresì a queste donne di qualità di dar nulla ne tra' vivi , ne per testamento a' lor bastardi . *Si quæ illuſtris mulier filium ex juſtis nuptiis procreaverit & alterum ſpurium habuerit , cui pater incertus ſit ; quemadmodum res maternæ ad eos perveniant ſive tantum modo ad liberos juſtos , ſive etiam ad ſpurios dubitabatur ; ſancimus itaque ut neque teſtamento neque ab inteſtato , neque ex liberalitate inter vivos habita , juſtis liberis exiſtentibus , aliquid penitus ab illuſtribus matribus ad ſpurios perveniat ; cum in mulieribus illuſtribus , & ingenuis (quibus caſtitatis obſervatio præcipuum debitum eſt) nominari ſpurios , ſatis injurioſum , ſatiſque acerbum , & noſtris temporibus indignum eſſe judicemus , &*

hanc legem ipsi pudicitiæ, quam semper colendam censemus ipsi dedicamus.

Dopo il senatus-consulto Orfiziano, gl' imperatori fecero diverse leggi per regolar le successioni. Ma siccome queste leggi non parlano de' bastardi, non si può dubitare che il dritto antico non si sia conservato a lor riguardo, e ch' essi non abbiano costantemente ereditato dalle lor madri, e da' lor parenti materni, i quali per la stessa ragione ereditavano egualmente da' bastardi; perciò appunto alcune leggi decidono che i bastardi nati d'una stessa madre ereditano gli uni dagli altri, *tamquam cognati*.

Tale era la maniera, di cui i bastardi erano considerati nel jus romano rispetto alle loro famiglie, allorchè restavano nel loro stato naturale, cioè allor quando non erano legittimi. Ma la providenza de' legislatori essendosi estesa fino al cercare i mezzi di levare a' bastardi la macchia della lor nascita, il rimedio fu quello della legittimazione. Si trovarano altresì molte strade onde pervenire a questa legittimazione. Bisogna spiegarle con ordine, e con dettaglio, innanzi che passare agli effetti che ciascuna spezie di legittimazione può produrre.

Prima spezie di legittimazione pel matrimonio susseguente.

La legittimazione più perfetta è quella che

si fa col mezzo del matrimonio de' genitori del bastardo, contratto posteriormente, alla di lui nascita, e la quale chiamasi legittimazione per susseguente matrimonio.

L' imperatore Costantino fu il primo che per invitare i suoi sudditi a preferir l' onore del matrimonio alla vergogna del concubinato, permise loro maritandosi di render legittimi i figliuoli nati durante il concubinato. Noi non abbiamo questa legge di Costantino; ma siccome è stata confermata dall' imperator Zenone, non si può dubitare ch' essa non esistesse, e nemmeno si può dubitare di ciò che conteneva.

„ Divi Constantini, qui veneranda christianorum fide romanum munivit imperium, super ingenuis concubinis ducendis uxoribus, filiis quin etiam ex iisdem, vel ante matrimonium, vel postea progenitis, suis ac legitimis habendis, sacratissimam costitutionem renovantes jubemus eos qui ante hanc legem ingenuarum mulierum nuptiis minime intercedentibus electo contubernio cujuslibet sexus filios procreaverint, quibus nulla videlicet uxor est, nulla ex justo matrimonio legitima proles suscepta, si voluerint eas uxores ducere, quæ antea fuerant concubinæ, tam conjugium legitimum cum hujusmodi mulieribus ingenuis ut dictum est posse contrahere, quam filios utriusque sexus ex earundem mulierum priore contubernio procreatos, mox posquam nuptiæ cum matribus eorum fuerint procreatæ, suos patri, & in potestate fieri, & cum his qui postea ex

eodem matrimonio suscepti fuerint, vel solos si nullus alius deinde nascatur, tam ex testamento volentibus patribus etiam ex integro succedere quam ab intestato petere hæreditatem paternam. "

Ma siccome il benefizio di questa legge era ristretto, e non poteva servire che a coloro che avevano figliuoli naturali allorchè fu pubblicata, e non dava lo stesso vantaggio a quei che potessero averne in seguito; *Hi vero qui tempore hujus sacratissimæ jussionis, nedum prolem aliquam ex ingenuarum concubinarum consortio meruerint, minime hujus legis beneficio perfruantur*; l'imperatore Giustiniano credette dovevi portar rimedio, ed ordinò che la legittimazione per susseguente matrimonio avesse luogo per l' avvenire, e senza veruna distinzione; ma ciò non si fece che a gradi. Diffatti la legge 1. ere. *C. de naturalibus liberis* ordina solamente che se un padre che ha figli naturali, sposa la sna concubina, e che abbia in seguito da lei altri figliuoli, i secondi che sono senza dubbio legittimi, non potranno inpedire a quei che son nati prima del matrimonio, di dividere con esso loro l' eredità de' loro genitori. *Cum gratias agere suis posteriores debeant, quorum beneficio ipsi sunt justi filii, & nomen & ordinem secuti.*

Tuttavia; siccome dopo questa legge non si lasciava di contendere giornalmente lo stato de' figliuoli legittimati per susseguente matri-

monio, allorchè non eran lor nati nè fratelli, nè sorelle dopo il matrimonio de' loro genitori, o anco essendone loro nati, eran dopo mancati; Giustiniano volle toglier tutte queste difficoltà nella legge 11. dello stesso titolo *de naturalibus liberis*, ed ordinò che tanto nascendone, quanto non nascendone, i legittimati per susseguente matrimonio avrebbono i dritti tutti de' figliuoli legittimi. *Sufficiat enim* (dice l'imperatore) *talem affectionem habuisse, ut post liberorum editionem, & dotalia efficiant instrumenta; & spem tollendæ sobolis habeant; licet enim hoc quod speratum est ad effectum non pervenerit, nihil anterioribus liberis fortuitus casus derogare concedatur.* Ei decide la stessa cosa con più forte ragione rispetto al figlio concepito prima, ma nato dopo la celebrazione del matrimonio. La novella duodecima, cap. 4. ha esteso questa disposizione anche al caso, in cui un padre avendo figliuoli legittimi d'un matrimonio precedente, dopo la dissoluzione del quale ne avesse altri da concubina, si fosse in progresso maritato con questa concubina. Le novelle 18, cap. 11 e 76, cap. 3 e 4 marcano il modo, con cui un padre di famiglia che abbia avuto figliuoli dalla sua schiava prima di maritarsi, può in seguito legittimarli per susseguente matrimonio. Finalmente la novella 89, cap. 8, ha dato l'ultima mano a questa legittimazione per susseguente matrimonio, ed ha permesso di legittimar di questa maniera tutti i figli

nati *ex soluto & soluta*, purchè non provengano *ex damnato coitu*.

Seconda spezie di legittimazione per oblationem curiæ.

Gl' imperatori Teodosio, e Valentiniano introdussero una seconda spezie di legittimazione, men perfetta a dir vero della prima, ma che non lasciava d' aver diversi effetti. Si faceva col mezzo della consecrazione del figliuolo naturale al servizio d' una città, *per curiæ oblationem*; ed in allora il padre, dopo questa legittimazione poteva lasciare l' intiero del suo avere a' suoi figliuoli naturali, che aveva votati al servizio della sua città: *in solidum hæredes scribendi liberam ei concedimus facultatem. L. 3. C. de naturalibus liberis.*

Gl' imperatori Leone ed Antemio, nella legge 4 dello stesso titolo, e Giustiniano nella legge 9, confermano questa legittimazione. Quest' ultimo imperatore, nella novella 89, marca di che maniera debbasi fare quest' oblazione dal padre o da qualche altro ascendente, cioè durante lor vita, *teste populo vel actis intervenientibus*, o con testamento; ed in quest' ultimo caso il bastardo diventa legittimo tostochè abbia prestato il suo assenso all' esecuzione del testamento di suo padre. Il figlio naturale poteva egualmente procurarsi questa spezie di legittimazione, allorchè suo padre non aveva figli legittimi, offrendosi egli stesso al ser-

vizio della città ; e la figlia poteva esser legittimata dello stesso modo sposandosi ad un uomo destinato al servizio della città: *curiali in uxorem data*.

Terza spezie di legittimazione per adozione.

L' imperatore Anastasio aveva introdotto una terza spezie di legittimazione, permettendo ai padri di adottare i lor figliuoli naturali, e di rendergli in questa guisa capaci di succedere a se medesimi o *ab intestato*, o coll' istituirgli eredi; ma l' imperatore Giustino abolì questo modo di legittimare, affine di obbligare i suoi suditi a maritarsi, quand' avessero voglia d' aver prole, e perpetuare il loro nome: *in posterum vero sciant omnes legitimis matrimoniis legitimam sibi posteritatem quærendam: injusta namque libidine desideria nulla de cætero ratio defendet*. Il che fu confermato da Giustiniano nella sua novella 74, c. 3.

Tuttavia Giustiniano introdusse tre altre spezie di legittimazione, che non pajono gran fatto più favorevoli di quella che facesi per adozione.

Quarta spezie di legittimazione per testamento.

La prima fu per volontà del padre marcata col suo testamento, col quale poteva dichia-

rare che era suo disegno di legittimare i suoi figli naturali, e d'istituirgli eredi. I figliuoli, mancato di vita il padre presentavano il di lui testamento all'imperatore, e gliene dimandavano la conferma, ch'ei loro accordava colla qualità di legittimi; di maniera che questa legittimazione era, come dice Giustiniano *Donum patris & principis, id est naturæ simul, & legis*.

Ma questa legittimazione non poteva aver luogo se non che allorquando il padre non aveva figliuoli legittimi, ed aveva avuto delle buone ragioni per non isposare la madre de' suoi figli naturali.

Quinta spezie di legittimazione per rescritto del principe.

La seconda spezie di legittimazione introdotta da Giustiniano, è quella che si fa con lettere del principe, *per rescriptum principis*, sulla supplica presentata dal padre, che non ha figliuoli legittimi, e la di cui concubina è morta, o che ha giuste ragioni di non isposarla.

Sesta spezie di legittimazione per riconoscimento del padre.

Finalmente Giustiniano favoreggiando le legittimazioni volle che il solo riconoscimento del padre bastasse per legittimare i suoi figli na-

naturali, facendo presumere ch' egli avesse contratto matrimonio colla lor madre. Per questa ragione appunto se un padre aveva molti figliuoli naturali nati d' una persona, colla quale avesse potuto contrarre matrimonio, e che in un atto pubblico avesse qualificato l' uno d' essi per suo figlio, senza aggiugner naturale, non pure quegli che sarebbe da lui onorato di questo nome, ma ancora tutti i suoi fratelli nati dalla stessa madre, riputerebbonsi legittimi, perocchè presumerebbesi che vi fosse stato matrimonio trai loro padre, e madre; *Cum ex solo affectu possit consistere matrimonium, si quis filium, aut filiam habens ex libera muliere, cum qua consistere possit matrimonium, dicat in istrumento, sive publica sive propria manu conscripto & habente subscriptionem trium testium fide dignorum, sive in testamento, sive in gestis monumentorum, (hunc, aut hanc filium suum esse aut filiam) & non adjecerit naturalem, hujusmodi filios esse legitimos, & nulla aliam probationem ab his quæri . . . Ex hoc enim cum eorum matre monstratur legitimum habuisse matrimonium ut neque ab ea pro nuptiarium fide alia probatio requiratur; si autem pater ex ipsa muliere multos filios habens uni ex eis testimonium quodlibet ex prædictis præbuerit modis, sufficere, ex eadem muliere natis ad legitima jura, patris testimonium uni datum.*

Da quanto si è spiegato vedesi che niuna di queste diverse spezie di legittimazione conveniva a' bastardi nati d' un commercio cri-

minoso, poichè suppongono sempre che il bastardo sia nato da una concubina, colla quale si potesse contrarre matrimonio, o anche come dice la legge 3. *C. de naturalibus liberis ex inæquali matrimonio*.

Effetti della legittimazione.

Per conoscere i cambiamenti, che la legittimazione portava nella condizione de' bastardi, bisogna distinguere le diverse maniere, di cui erano stati legittimati. Siccome quella che si faceva per adozione fu intieramente abolita, così egli è del tutto superfluo il volerne esaminar gli effetti. La legittimazione *per oblationem curiæ* era la men perfetta di tutte. Quei ch' erano stati legittimati di questo modo, non riputavansi legittimi che rispetto al loro padre; e non potevano pretender nulla nell' eredità de' parenti del lor padre; oltrechè nella stessa eredità paterna non avevano niuna azione ai beni posti fuori del territorio della città, al servizio della quale erano destinati.

Le altre quattro spezie di legittimazione si può dir eran perfette; e perciò rendevano legittimo il bastardo per tutti i capi, di modo che non restava loro veruna macchia della propria nascita: ereditavano da' loro parenti tanto in linea retta quanto in linea collaterale: annullavano il testamento del lor padre qualora vi fossero stati pretermessi: potevano in-

tentar la querela d'inofficiosità e la dimanda di supplemento della legittima.

Bastardi in rispetto alla loro successione.

Per seguir l'ordine che ci siam prescritti, null'altro ci rimane fuorchè ravvisare i bastardi circa la loro propria successione. Bisogna anche in quest' ultima parte distinguere il loro stato naturale da quello, in cui erano dopo la loro legittimazione. In amendue i casi se il bastardo lasciava figliuoli legittimi, eran questi suoi eredi senza che in questo proposito vi fosse differenza alcuna tra' figli d'un bastardo, ed i figli d'un legittimo. Ma se il bastardo, che non era stato legittimato moriva senza figli, seguivansi, per regolare la di lui eredità, le stesse prescrizioni qui sopra spiegate per mostrare il modo, per cui i bastardi non legittimati potevano succedere a' loro padri, ed alle lor madri, ec. Diffatti una delle massime più costanti in materia di successioni, si è che sono reciproche. Ce n'ha altresì una precisa disposizione nel capit. 13 della novella 89. *In quibus autem casibus naturales filios vocavimus ad successionem, in iis quoque, & ipsi decentem naturalibus patribus devotionem servent, eademque mensura sicut parentes prospiciunt naturalibus filiis secundum nostram legem, & ipsi parentibus compensent, sive in successionibus, sive in alimentis, sicut superius sancivimus.*

Non pure i padri e le madri succedevano a' figliuoli bastardi secondo le regole già spiegate di sopra; ma vi erano chiamati anche i congiunti da lato di madre in mancanza de' padri e delle madri. Allorchè i bastardi eran legittimati, non c'era veruna differenza riguardo alla loro successione tra essi, e quei ch' eran nati legittimi, quando non fossero però legittimati *per oblationem curiæ*, mentre in tal caso la loro eredità regolavasi con massime particolari che sarebbe inutile di qui spiegare, poichè sono comuni a tutti coloro ch' eran votati al servizio delle città, *omnibus curialibus*.

In che guisa vengan considerati i bastardi dal jus canonico.

Per esaminar la condizione de' bastardi in rispetto al jus canonico, fa di mestiero il ripigliare la stessa divisione qui sopra osservata (1), e ravvisargli in rispetto alla lor nascita, rispetto alla chiesa, e rispetto alla lor famiglia; perocchè, siccome non si trova nel dritto canonico disposizione alcuna che sistemi le loro successioni, quest' ultimo membro della divisione diviene inutile.

---

(1) Pretendesi che Graziano abbia inserito nelle decretali molte decisioni favorevoli ai bastardi, perchè era bastardo egli stesso.

In rispetto alla lor nascita.

Non si ripeteranno già qui le diverse spezie di bastardi reletivamente alla lor nascita esendo elleno le stesse e nel jus civile, e nel jus canonico.

In rispetto alla chiesa.

Ma se consideransi i bastardi relativamente allo stato ecclesiastico, si troverà un' estrema differenza tral dritto canonico, ed il dritto civile. Per dritto civile i bastardi son cittadini capaci degli onori, e delle dignità, come si è osservato di sopra. Per dritto canonico, a rincontro i bastardi non son capaci d' aspirare agli onori ed alle dignità ecclesiastiche senza dispensa del papa. Su di tal materia ci sono diverse costituzioni nelle decretali. Il capitolo primo del titolo *de filiis præsbiterorum ordinandis, vel non*, che è tratto da un concilio di Poitiers, proibisce di promovere i bastardi agli ordini sacri, quando non sieno o monaci, o canonici regolari: *ut filii præsbiterorum, & cæteris ex fornicatione nati ad sacros ordines non promoveantur, nisi aut monachi fiant aut in congregatione canonica regulariter viventes*; ma neanche in questo caso potevano possedere veruna dignità nella chiesa: *vero nullatenus habeant*. Papa Alessandro III, in una decretale indirizzata all' arcivescovo di Tours, deci-

de la stessa cosa in parole molto concise; *consulationi tuæ taliter respondemus, quod neque spurios, neque servos ordinare debes.*

Anche i papi si son riservati il dritto di dar dispense in questo caso, come si vede espressamente nel capo ultimo del titolo delle decretali; *de filiis præsbiterorum ordinandis, vel non.* Questa decretale è di papa Gregorio IX, indirizzata all' arcivescovo di Tours. *Nimis in tua provincia ecclesiæ deformatur honestas, ex eo quod filii sacerdotum & alii non legitime nati ad dignitates, & personatus, & alia beneficia curam animarum habentia sine dispensatione sedis Apostolicæ promoventur, quocirca mandamus quatenus prædictis personis a personatibus, & dignitatibus, & hujusmodi beneficiis prorsus amotis ea personis idoneis conferri faciat per illos, ad quos collationem ipsarum de jure noveris pertinere, & ne id de cætero præsumatur distinctius inhibemus.*

Bastardi in rispetto alla lor famiglia.

Dopo aver considerato il bastardo relativamente alla chiesa, quando si voglia sapere qual sia il suo destino nella sua famiglia secondo il jus canonico, fa d' uopo ravvisarlo e prima, e dopo della legittimazione. Prima della legittimazione, il capo 10, *qui filii sint legitimi* l' esclude dalla successione di suo padre. Pare altresì che lo spirito del jus canonico sia d' escluderlo anche da' beni materni: tuttavia

non v'è un testo preciso intorno a ciò. I canoni non hanno accordato al bastasdo fuorchè il dritto di domandare gli alimenti, il che permettono indistintamente a tutti i bastardi, e fin anco a quelli che son nati d'un commercio criminoso, in che han temperato il rigore del jus civile; e nel nostro uso abbiamo adottata questa decisione, come molto più equa di quella del dritto civile. Ma dopo la legittimazione, il jus canonico conforme in questo al dritto civile, risguarda i bastardi come se fossero nati legittimi, poichè permette ad essi di succedere al loro padre. Quest' è per tanto tutto ciò che il dritto canonico c' insegna a questo proposito: le altre sue decisioni non concernono che due particolari differenze intorno alla legittimazione. La prima consiste nel sapere se i bastardi siano suscettibili di legittimazione: ed il dritto canonico in consonanza col jus civile n' esclude tutti que' che non son nati da due persone libere *ex soluto, & soluta*. La seconda consiste nell' esaminare qual sia la differenza della legittimazione, che deriva dalla podestà temporale, e di quella che proviene dalla podestà spirituale. La prima spezie di legittimaztone ha il suo effetto per le cose temporali, e la seconda per le cose spirituali; dal che ne conseguita che nelle terre che sono soggette al papa, e' può legittimare *ad utrumque effectum, cap. per venerabilem, qui fili sint legitimi.*

Questo titolo delle decretali spiega che i figliuoli possono prender la qualità di legittimi, e spiega altresì innanzi a quai giudici si debban portare le contestazioni, nelle quali si tratta della legittimità.

1. Quanto alla qualità di legittimo, esso la dà pure a chi è nato dopo la separazione canonica de' suoi genitori, purchè sia stato concepito durante la loro unione; a que' che son nati dal matrimonio di due infedeli prima della lor conversione; benchè fossero parenti in un grado proibito; e finalmente a quei che son nati d'un' unione illecita o anche criminosa, purchè o il padre o la madre ignorasse quest' impedimento, essendo sufficiente la buona fede dell' uno de' conjugi, il quale ignori l'impedimento, ad assicurar lo stato de' figliuoli. Ma se due persone, che non potevano maritarsi insieme, vivessero tuttavia in un commercio criminoso e che ne fosse venuta la nascita d'uno o più figliuoli, la difficoltà sarebbe grande se venendosi esse in seguito a maritare, ignorandone l'una d'esse l'impedimento, pare che si potrebbe sostenere che la buona fede d'uno de' conjugi darebbe luogo alla legittimazione per susseguente matrimonio: in tal caso si decide tuttavia contro la legittimazione. *Et enim* (dice il Panormo) *qui in aliquo deliquit contra voluntatem ejus quod evenit imputatur*.

2. Le questioni di legittimità debbono secondo il jus canonico esser portate avanti i

giudici ecclesiastici, quantunque siano incidenti di questioni di eredità; ma questa disposizione non è adottata tra noi presso i quali le questioni di legittimità son risguardate come puramente civili.

In che modo vengan considerati i bastardi secondo il nostro dritto francese.

Per conoscere ciò che può appartenere ai bastardi considerati relativamente al nostro dritto, egli è mestiero di risalire fino alle sorgenti, e cercare tosto nelle ordinanze e negli usi i principi di tal materia per trarre in decorso dalla giureprudenza de' giudici, e dalle opinioni de' dottori, le rischiarazioni intorno a quelle vertenze, che nè dalle ordinanze, nè dalla consuetudine furono decise.

Bastardi secondo lo spirito delle ordinanze e della consuetudine.

Siccome nelle ordinanze noi abbiamo pochissime disposizioni che appartengano a' bastardi egli è necessario l'unirle colgli usi, per procurare di seguire il progresso delle leggi intorno ad una materia oscurissima, e difficile da sviluppare.

Distingueransi adunque tre tempi diversi dal cominciamento della monarchia fino al tempo presente. Il primo tempo abbraccia le due prime stirpi de' nostri re. Il secondo è quel-

lo, che cominciò dal regno d'Ugo Capeto fino alla metà del secolo 16. Il terzo finalmente è quello, che è scorso dalla fine del secondo tempo fino al presente.

Primo tempo.

Nel primo tempo, non pure il nome di bastardo non era odioso in francia, ma anzi non apparisce che i nostri re della prima e seconda stirpe facessero differenza alcuna tra' loro figliuoli legittimi, e quei che non lo erano. Diffatti Teodorico bastardo di Clodoveo primo divise il regno con Clodomiro, Childeberto, e Clotairo suoi fratelli legittimi. Clodoveo secondo genito di Dagoberto primo divise istessamente il regno con Sigiberto suo fratello bastardo. Finalmente Luigi, e Carlomano bastardi di Luigi il Balbo, furon tutti e due coronati re ad esclusione di Carlo il semplice loro fratello legittimo.

Quest' uso non era tuttavia generale per tutti i bastardi ma solamente per quei de' principi, e de' gran signori, che riconoscevano i lor bastardi, ed il cui riconoscimento serviva rispetto a loro di legittimazione; ma tutti gli altri bastardi erano servi. La querela ch' ebbe una volta Manfredi re di Turingia con Teodorico, riferita dal Witikin, nel primo libro della sua storia, può servir di prova a quanto fu detto poc' anzi. Clodoveo re di Francia, ebbe due figliuoli, Almeber-

ge, che fu maritata con Manfredi; e Teodorico bastardo, che i francesi riconobbero per loro sovrano. Teodorico nel disegno di assicurar la sua corona, spedì un ambasciatore a Manfredi affine di pregarlo d' approvar la scelta de' francesi; ma Manfredi ricusò di riconoscerlo per re, e senz' aver riguardo al privilegio de' bastardi, riconosciuti da' principi, rispose, secondo il dritto comune, che Teodorico come bastardo era servo, e che dovea pensare ad ottener la libertà prima d' aspirare al trono. *Secundum hæc verba Hermanfridus respondit legato amicitiam quidem, & propinquitattem Teodorico non negari, mirari tamen non satis posse, quomodo usurpare vellet prius imperium, quam libertatem, servus natus.* Il nono concilio Toletano can. 1. può altresì servire di prova a questa verità, poichè dichiara che i bastardi de' preti debbono esser servi delle chiese, cui questi stessi preti servivano: *proles autem aliena pollutione nata non solum hæreditatem numquam accipiet, sed etiam in servitutem ipsius ecclesiæ de cujus sacerdotis, vel ministri ignominia nati sunt, jure perenni permanebunt.*

Secondo tempo.

Nel secondo tempo, cioè sotto Ugo Capeto, la condizione de' bastardi de' re, de' principi, e de' grandi del regno, fu molto più vantaggiosa che nol fosse dapprima. Diffatti il

Bacquet nel suo trattato del dritto de' bastardi, cap. 2, ed il Brodeau intorno al Louet, lettera D, som. 2, num. 1 dicono che questo primo re della terza stirpe fece un' ordinanza, colla quale escluse per sempre i bastardi dalla successione del regno; e proibì che venissero riconosciuti nella famiglia reale, e volle pure che non potessero portar l' armi francesi che con una barra. C' è apparenza che la condizione de' bastardi de principi, e de' grandi del regno cangiasse nello stesso tempo, e che fossero eglino in allora, come que' de' re esclusi dalla successione de' loro padri; ma i bastardi delle persone comuni continuarono sotto la terza schiatta ad essere servi e della stessa condizione delle altri mano-morte, come lo erano sotto le due prime schiatte. Diffatti pagavano il dritto di *Chevage*, come gli altri servi di mano-morta: incorrevano com' essi nel delitto di aver contratto matrimonio con persona disuguale, allorchè si sposavano a persone che non fossero della lor condizione; quest' è ciò che si può vedere nelle antiche memorie della camera de' conti che son riferite dal Bacquet nel suo trattato del dritto de' forestieri cap. 3, e si vedono ancora de' vestigi di quest' antico dritto nel processo verbale del ius municipale di Laon. Diffatti vi son due articoli nel processo verbale, che marcano che altrevolte i bastardi, istessamente, che le mani-morte, non potevano testare che di cinque soldi, nè maritarsi

senza permissione del re a femmine che non fossero della loro condizione senz' incorrere nella pena comminata a coloro che contraggono un matrimonio disuguale, cioè la confiscazione del terzo de' loro beni. *Nè lo schiavo nè il il bastardo può far testamento nè disporre se non di cinque soldi. Ed il bastardo non si può maritare senza la permissione del re, se non con donna pari a lui di condizione, sotto pena d' incorrere nel delitto di matrimonio contratto con persona disuguale, cioè nella confiscazione del terzo de' suoi beni.* Sul che si può conchiudere che in questo secondo tempo la successione de' bastardi apparteneva ai signori di cui erano schiavi, per dritto di mano-morta, e non per deferenza, poichè la deferenza ha luogo unicamente allor quando chi non lascia eredi legittimi, è morto senza far testamento.

Tuttavia nelle provincie, dove il dritto di schiavitù non era in uso, o almeno dove il rigor di queste schiavitù era molto men grande, e dove per conseguenza i bastardi nascevano liberi, le loro successioni non dovevano regolarmente appartenere a' signori, che come *schiavi*, o per dritto di deferenza, allorchè questi bastardi erano morti *ab intestato* I signori ne' secoli XIII e XIV, vollero estendere a quest' ultime provincie l' uso osservato in quelle, che avevan conservato il rigore dell' antico dritto risguardante le manimorte; ed impedirono l' esecuzione de' testa-

menti de' bastardi ; e s' impadronirono de' loro beni senz' aver riguardo alle loro disposizioni testamentarie . Ma allorchè le contestazioni furon portate al parlamento i giudizj condannarono l' avidità de' signori e confermarono il testamento de' bastardi . Ve n' è un antico dell' anno 1720 , riferito dalla Thaumassiere nella sua raccolta d' antichi giudizj , concernente il Berry cap. 51 , pag. 43 ; e nella settima parte dello stile del parlamento . ce n' è un altro dell' anno 1327 , che giudica la stessa cosa . Nonostante questi giudizj , vi sono delle provincie che han conservato l' uso di non permettere a' bastardi di disporre de' proprj beni quantunque in queste provincie non ci sia più verun segnale di schiavitù .

Tai sono le provincie del Borbonese , e della Brettagna , come si spiegherà più particolarmente in decorso , allorchè s' entrerà ne' particolari delle disposizioni degli usi riguardo alla successione de' bastardi . Basti il qui osservare , come una conseguenza di ciò che è stato osservato , che quel che noi chiamiamo dritto di bastardi , cioè il dritto di succedere a' bastardi non era nella sua origine che una conseguenza delle schiavitù personali .

Questo dritto non era adunque nella sua origine un dritto reale , ma signoriale : tuttavia siccome v' hanno di quelli che pajono voler dubitare di tal verità , non sarà inutile l' ad-

ditare le sorgenti, da cui si posson trarre argomenti per convincerli. Per far questo basta il consultare Filippo di Beaumanoir negli usi di Beauvoisis cap. 45, pag. 258, lin. 18 Gli stabilimenti di S. Luigi, gli articoli 41 del dritto municipale d' Anjou, 48 del meno, 147 di Normandia, e 27 di S. Paolo.

La stessa verità provasi con un giudizio solenne pronunziato dal parlamento nella pentecoste dell' anno 1267, a favor del conte di Blois, il quale essendosi lagnato che il podestà d' Orleans gl' impediva di goder del dritto de' bastardi nell' estensione della sua contea, quantunque i bastardi avessero questo dritto secondo il jus comune; e il podestà d' Orleans avendo sostenuto dal suo canto che il re era in possesso immemorabile d' avere i dritti de' bastardi in tutta l' estensione del suo baliaggio; ordinossi l' informazione di questo possesso, il quale essendosi trovato favorevole pel conte di Blois, la corte gli aggiudicò tutti i bastardi della sua contea, tanto più, (aggiugne questo giudizio) ch' egli aveva il dritto comune in suo favore. Ecco i precisi termini di questo giudizio, che si è trovato abbastanza inportante per qui trascriverle.

„ Conquærebatur comes Blesensis de Ballivio Aurelianensi, quod licet bastardi ad eum pertinent de jure comuni, in castellania sua Blesensi & super hoc usus fuerit; dictus Ballivus inpediebat eumdem quominus gaudere posset de bastardis eisdem; propter quod pe-

tebat inpedimentum Ballivii super hoc amoveri : ex diverso respondebat Baillivius quod ad regem pertinebant dicti bastardi , cum a tempore , a quo non est memoria , usus sit eosdem habere dominus rex in dicta castellania , & in sua Ballivia , & alibi . Tandem cum dominus rex præcepisset Ballivio , quod de usu ipsius comitis ac de suo ediceret ; & eum sibi ferret , audita post modum relationem ballivii , qui invenerat comitem usum fuisse , habere bastardos in dicta castellania , nullum usum super hoc invenerat pro rege , deliberati fuerunt bastardi dicto comiti in castellania sua Blesensi , maxime cum pro se jus comune habeat . "

Dietro ad una testimonianza così autentica , egli è impossibile di dubitare che nel terzo secolo il dritto de' bastardi non fosse per anco un dritto signorile , e non reale ; tuttavia convien confessare che questo dritto fu in progresso quasi del tutto riunito al dominio della corona , il che succedette in questo modo. 1. I bastardi che furono finalmente sciolti dalla schiavitù , e resi liberi in tutte le provincie del regno , si consecrarono la più parte al servizio del re per mettersi al coperto delle violenze , e delle usurpazioni de' signori , e divennero con questo mezzo uomini del re , il che passò talmente in uso , che dal tempo di S. Luigi , non potevano per voto scegliersi altro signore che il re , quantunque potessero tuttavia dipendere da altri signori che da lui.

Quest'

Quest' è quanto leggesi a chiare note nel secondo libro degli stabilimenti di S. Luigi, cap. 10 2. Il re Filippo il bello, intorno alle querele che gli furon fatte da' signori contro le intraprese de' collettori delle mani-morte, volle ordinare, nel mese di marzo 1301, che che in avvenire si farebbono delle perquisizioni per sapere a chi di lui o de' signori particolari, appartengano i beni de' bastardi, e de' forestieri mancati nelle loro signorie. La più parte delle informazioni fu favorevole al re, il che diede luogo alla giurisprudenza osservata al giorno d'oggi quasi in tutto il regno, e secondo la quale i signori de' principali tribunali non succedono a' bastardi che allor quando son nati nell' estensione della loro amministrazione di giustizia, e che i loro beni sono appunto ivi situati, e che essi son mancati di vita in quello stesso luogo. Perocchè mancando una di queste tre condizioni, il re succede ad essi in pregiudizio de' signori. L'ordinanza citata poc' anzi non trovandosi dappertutto, si è creduto di qui trascriverla, non meno che un giudizio dell' anno 1307 pronunziato contro il re a profitto dell' abbazia di Santa Genoeffa. L'ordinanza è intitolata di questo modo: *Ordinatio manuum mortuarum Aubenarum, & bastardorum, universis.*

„ Philippus universis præsentes litteras inspecturis salutem. Graves clamores & multiplices tam ad nos, quam ad gentes nostras perveniunt contra collectores per nos deputatos in negotiis manuum mortuarum Aubena-

rum, & bastardorum super inordinatis & abusivis processibus, & usurpationibus pluribus, quæ per eos fiunt, ut dicitur: in grave subditorum nostrorum damnum, & dispendium, ac etiam in diminutionem eorum, quæ ad nos debent pertinere in bonis eorumdem, cum ipsorum bonorum gravitates magnas fuisse, & esse dicantur, & dicti collectores de modicis quantitatibus dumtaxat reddiderunt, & reddunt nostris gentibus rationem; tandem deliberatione habita diligenti per curiam nostram extitit ordinatum, quod bastardorum Aubernarum in terris baronum, & aliorum subditorum nostrorum, in quibus ipsos constiterit omnimodam habere justitiam decedentium bona collectores non explectent, nisi prius per aliquem idoneum virum, quem ad hoc specialiter deputavimus, vocatis partibus, & dictis collectoribus, & domino loci, constiterit, quod nos sumus in bona possessione, percipiendi & habendi bona talium bastardorum, & Aubenarum decedentium in terris prædictis; qua inquesta pendente statim de bonis hujusmodi, vocatis prædictis, certum fiet inventarium, quo facto bona prædicta in manu nostra, tamquam superiori ponentur; & interim salva custodientur ibidem penes aliquem probum virum non suspectum, & inquestæ expedientur.

Item ordinatum fuit quod dicti collectores novas associationes de cætero pro nobis, non recipient absque nostro specialiali mandato. Item ordinatum fuit quod si inter aliquos subditos nostros sit questio de bonis habendis alicu-

jus ; qui in statu decesserit servitutis, utraque parte dicente defunctum hujusmodi hominem suum de corpore fuisse & ex parte alicujus non proponatur ; bona hujus ad nos pertinere, vel ratione juris nostri, vel ratione associationis antiquæ, dicti collectores cognitionem quæstionis hujus non assumant sed super hoc domino loci cognitionem dimittant.

Item ordinatum est quod si collectores prædicti bona alicujus defuncti ratione manus mortuæ petunt pro nobis, dicentes hujusmodi hominem nostrum de corpore fuisse ; & e contra ipsius defuncti hæredes dicant ipsum fuisse liberum, & in saisina libertatis decessisse statim bonis hujus ad manuum nostram tamquam superiorem positis, fiat, vocatis partibus, ac domino loci, certum inventarium de bonis prædictis : cujus copiam utraque pars habebit ; interim ibidem dicta bona per aliquem probum virum non suspectum in manu nostra servabuntur ; & de causis hujusmodi bailivus noster illius loci cognoscit ; nisi virum aliquem alium forsitan duxerimus specialiter committendum ; et dicti collectores coram dicto bailivo nostro vel deputato a nobis, jus nostrum in hujusmodi persecutione defendent &c., in cujus, ec. die martis post festum sancti Georgii, anno 1301. *Quanto al giudizio pronunziato nel parlamento il giorno d' Ognissanti dell' anno 1307 è concepito in questi termini* : Cum orta esset controversia inter Abatem & conventum sanctæ Genovefæ ex una parte, & col-

lectores nostros manuum mortuarum pro nobis in altera, super saisina explectationis, & cognitionis Aubenarum, & bastardorum, & bonorum ipsorum inventorum in terra partis sanctæ Genovefæ, de hoc habendi curiam & emolumenta, petebant prædicti religiosi, impedimentumque per gentes nostras indicta super hoc de mandato nostro facta amoveri: vocato etiam & super hoc audito magistro Thoma de Sauvago collectore nostro manuum mortuarum, qui dictum inpedimentum apposuerat in prædicto, quia inventum est sufficienter prolatum dictos religiosos esse & fuisse in saisina prædicta per curiæ nostræ judicium dictum fuit, & pronuntiatum prædictum impedimentum debere amoveri, dictosque religiosos debere in saisina prædictorum remanere: dictumque inpedimentum curia nostra amovit; salus de prædictis quæstione domino regi in festo Beati Andreæ. "

Leggendo ciò, che l'autore del gran libro delle usanze, che ha scritto a' tempi di Carlo VI, dice de' bastardi, pare che la giureprudenza di cui si è parlato, e che dà al re l'eredità de' bastardi, quando questi non siano nati, non abbiano il loro domicilio e non siano morti nell'estensione della signoria d' un *alto-giustiziere*, fosse in allora stabilita per modo che non è permesso il dubitarne. *Al re*, dice quest' autore, *lib.* 1. *cap.* 30. *pag.* 23, *appartiene l' eredità di qualunque bastardo o chierico o laico ch' egli siasi*. Affinchè gli *alti-giusti-*

zieri abbiano l' eredità de' sopraddetti bastardi bisogna che concorrano tre requisiti. 1. Che i bastardi o le bastarde sieno nate nelle loro terre; 2. che vi abbiano il domicilio; 3 che vi muojano: *alias non audiuntur*. Tuttavia siccome nella somma Rurale, che è presso a poco dello stesso tempo, il dritto de' signori apparisce ancora conservato nel suo intiero; pare che l' autore del libro delle usanze abbia piuttosto detto il suo parere che riferito una massima generale, o veramente che non abbia parlato che dell' uso che si osservava a Parigi, dove egli scriveva, e non già nelle altre provincie del regno, le quali conservavano il dritto de' bastardi a tutti gli *alti-giustizieri*. Questa congiettura apparisce tanto più verisimile quanto che Carlo VI, sotto il di cui regno scrisse quest' autore, aveva con un' ordinanza dell' anno 1386 deciso, che i beni de' bastardi appartenessero a lui solo, e due unici casi aveva eccettuato in questa regola generale. Il primo, allorchè i bastardi avessero figliuoli legittimi il secondo allor quando i bastardi fossero nati di donna schiava, nel qual caso il signore di tal donna succedeva al bastardo, il quale seguiva la condizione di sua madre.

D' altra parte vi son molti usi differenti che sono stati conpilati dopo il regno di Carlo VI, i quali contengono disposizioni contrarie a questa giureprudenza allegata dall' autore del libro delle usanze. Per esempio gli antichi usi del Borbonese, che è stato ridotto in iscritto

verso il fine del Secolo XV, e che fu pubblicato nel siniscalcato del Borbonese li 19 settembre 1500, hanno un titolo espresso de' dritti, che il signore esercita su' bastardi, il di cui primo articolo è concepito nel modo seguente; per gli usi del Borbonese si tiene, che alla mancanza della linea retta del bastardo, il signore *alto-giustiziere* sia erede de' beni quando trovasi in attualità d'esercizio del suo ministero, e prenda ciascun signore i beni che sono posti ne' limiti della sua rispettiva giurisdizione, quando il bastardo abbia beni in molte giurisdizioni, perocchè il bastardo secondo le sopraddette usanze non ha stirpe. E ciò che v'è di singolare d'osservare rispetto a queti usi, si è che i signori Baillet e Defancon, commissari nominati dal re per farli pubblicare, fecero mettere nell'atto della pubblicazione questa clausola importante, senza pregiudizio de' dritti del nostro re, quali gli potranno appartenere nelle confiscazioni de' beni de' rei di lesa maestà ec. E tuttavia non parlarono in veruno modo del dritto de' bastardi, il che prova che nell anno 1500 non si risguardava questo dritto come puramente regio, e che altresì per dritto comune era risguardato come signoriale. In questo stesso spirito gli articoli 41 del dritto municipale d'Angiò, e 48 di quello del Meno, parlano de' dritti di mezzana giustizia, si spiegano in questi termini. E per questo costume i mobili de' bastardi o forestieri appartengono a' signori tanto per ciascu-

no quanto se ne ritrova nelle loro sispettive giurisdizioni, i quali han dritto d' *espave* mobigliare nella lor terra, e le eredità conseguite da tai bastardi appartengono ai bassi uffiziali, nella giurisdizione de' quali si trovano, quando tali bastardi, o forestieri muojono senz' eredi legittimi da loro nati in legal matrimonio, potendo questi signori avere il tutto come potrebbero fare gli altri eredi. Questi due articoli del jus municipale essendo del tutto conformi, basta l' averne qui trascritto uno; e siccome ciò che è stato osservato riguardo a questi due articoli ne' processi verbali di queste usanze, che furon riformate nell' anno 1508 è quasi intieramente simigliante, quantunque non sieno le stesse parole, ci contenteremo di qui citare ciò che vien osservato nel processo verbale del jus municipale d' Angiò.

E quanto al quarto articolo contenente' ec. ,, Il vescovo d' Angers, tanto per lui, quanto pel suo clero, fece dire e rimostrare che il contenuto nel detto articolo era contrario a' dritti, ed alle libertà della chiesa gallicana, dicendo e sostenendo che i vescovi debbono succedere ne' mobili delle persone ecclesiastiche sieno o non sieno bastardi, opponendosi, e protestando che il contenuto nel sopraddetto articolo non può recare il menomo pregiudizio a' dritti, ed alle libertà della chiesa gallicana; ricercando che la sua opposizione e protestazione fosse autenticata; ed il procuratore del re sostenendo al contrario, diceva

che la sucessione de' forestieri appartiene al re, e non ad altri: e quanto a' bastardi, i beni immobili s' aspettano a' giustizieri nella cui giurisdizione hanno il loro domicilio, ed i mobili a' signori che hanno *alta, o media giustizia*. "

Era adunque certo, di confessione stessa del procuratore del re, che nell' anno 1508 non si contrastava in Angiò la successione de' bastardi a' signori giustizieri, ed unicamente dopo questo tempo prevalse la massima avanzata dall' autore del libro delle usanze; il che viene altresi confermato dal Dumolin, nelle sue postille intorno questi due articoli d' Angiò, e del Meno, dove si lagna di questo cambiamento, che dice essere stato fatto a' suoi tempi da giudici troppo aderenti e favorevoli al fisco. Ecco le precise parole della sua postilla sopra l' articolo 41 d' Angiò. *Albinatus non est mera incapacitas nec mera indignitas, sed potius impedimentum, & occupatio, quæ fit per regem, deficientibus hæredibus in regno suo; quod est intelligendum ubi rex habet solus jurisdictionem, vel ubi inferiores dominium negligunt quia secundum antiquum usum francorum, ut vidi in antiquis castis, & processus verbalis hujus consuetudinis satis testatur, domini locorum habentes merum imperium, & etiam aliqui sinplices castellani habent jus occupandi bona vacantia, sive eorum, qui non possunt habere hæredes, ut spurii carentes filiis legitimis; vel legitimi qui moriuntur sine agnatis & co-*

gnatis, vel si habeant tamen sunt exteri, nec habiles ad succedendum in hoc regno, ut cognati eorum, qui vocantur. Albini, idest peregrini sed nuper memoria nostra quæstuarii fiscales jura dominorum contra veterem consuetudinem restringere cæperunt, in successionibus peregrinorum, quos Albinos, idest Alibinatos vocant, & habuerunt multas emptitios judices propicios; deinde ut vidi, cæperunt sensim restringere jura dominorum succedendi spuriis, nisi tribus concurrentibus; quamvis etiam nostra memoria, & ab omni francorum ævo haberent in suo territorio jus succedendi omnibus modis quoque modo vacantibus; & ea manu injecta occupandi; tamquam per obitum saisiti, ad onus tamen testamenti validi per defunctum facti, traditione petenda a domino, ut ab hærede: secus de bonis de facto in alium translatis per defunctum, quorum dominus non est saisitus, nec potest prehensione uti contra tertium, qui posset juste appellare; sed habet omnes actiones rescindentes, & rescissorias, quas verus hæres habet. La nota fatta da questo stesso autore intorno all' articolo 48 del dritto municipale del Meno è francese, e contiene presso a poco gli stessi principj. „ Questi sono, dice egli i dritti antichi de nobili, d' aver generalmente tutti i dritti di confiscazione nelle lor terre, ove hanno tribunal supremo, come apparisce dal processo verbale di questo jus municipale e di quello d' Angiò intorno all' articolo 41, non che dagli antichi registri, e carte degli usi, dei quali apparisce qual-

mente che dopo alcuni fiscali venali cercando tutti i possibili mezzi onde accrescere il patrimonio regio, e diminuire i dritti degli inferiori, ed istessamente quei dello stato della nobiltà, che è il principal fondamento e difesa della corona, si sono anche sforzati di tor loro i forestieri, e di limitare inoltre la successione de' bastardi a certi casi; ed in tai circostanze che tornerebbe molto meglio il rintegrare e mantenere i dritti antichi degli stati di francia senza il che nè florida, nè permanente può esser la corona. "

Da queste note del Dumolin si conosce che questo cambiamento di giureprudenza non avvenne che sotto il regno di Francesco I; e verso la fine del suo regno si può per l'appunto fissar l'epoca del terminar del secondo tempo. Di fatto l'ordinanza, con cui questo re permise nell'anno 1534 agli uomini d'arme, ed arcieri (quantunque bastardi o forestieri, e quantunque non avessero ottenuto lettere di legittimazione o di naturalità) di disporre de' loro beni per testamento ed anche a' loro genitori di succedere ad essi, fa abbastanza sentire che in quel tempo si risguardavano ancora i bastardi come in una spezie di schiavitù, poichè faceva lor mestieri della permissione del principe affine d' aver la libertà di disporre del loro avere per testamento.

Terzo tempo.

Tuttavia dalle note del Dumolin poc' anzi citate e da un infinità d' altre autorità apparisce, che sin d' allora nella maggior parte de' dritti municipali, i bastardi consideravansi come del tutto liberi, e come non aventi veruna marca di schiavitù; ed appunto per questo a fronte di quest' ordinanza, e della disposizione di alcuni dritti municipali, come sarebbe quella di Clermont, art. 153, che ricusa a' bastardi la facoltà di testare, si è considerata questa libertà come di dritto comune nel regno, di modo che presentemente vi sarebbe gran difficoltà di sapere, se seguirebbesi questo dritto municipale rigoroso, anche nell' estensione del suo territorio, poichè in questo terzo tempo non è quasi più rimasta veruna differenza trà bastardi, ed i legittimi, se non che rispetto alle successioni attive, e passive, come siam per giustificarlo nell' esaminar, che faremo ciò che i diversi statuti del regno disposero intorno a' bastardi.

Per seguir quello stesso ordine, che ci siam prefissi sin dal principio di questo trattato, non è già necessario il quì ripetere le diverse spezie di bastardi, di cui s' è già parlato. La differenza della loro nascita ne forma le diverse spezie; ma gli statuti non han quasi mai parlato di queste differenze, ed han con-

fuso i bastardi faccendoli tutti eguali, *ex quocumque coitu nati sint*.

Bastardi in rispetto alla loro nascita.

Non si è trovato che gli usi di Valenza, e di Brettagna, che abbiano distinto le differenti spezie di bastardi. Lo statuto di Valenza distingue nell' articolo 122, i bastardi naturali, cioè quei che son nati, *ex soluto, & soluta*, da quei d' altra sorte, come sarebbono i figli di persone ecclesiastiche, di persone adultere, e d' altra simile condizione; ed esclude nominatamente questi ultimi da ogni sorta d' eredità, quantunque desso statuto ammetta i primi alla successione della lor madre, come si spiegherà in progresso. Lo statuto di Brettagna, che nell' articolo 417 permette a' bastardi di testare fino ad una certa porzione de' loro beni, toglie questa facoltà al bastardo adulterino, ed agli altri illegittimi, sotto la qual denominazione son compresi tutti gli altri bastardi che non son nati *ex soluto, & soluta*, e che tuttavia non sono adulterini.

Non si son qui fatte queste osservazioni che di passaggio, e per mostrare che la distinzione fatta nel jus romano fra' bastardi naturali, e gli altri non è del tutto sconosciuta ne' nostri statuti. Tuttavia prima di dar termine a questo capitolo intorno a' bastarpi rispetto

alla loro nascita, non sarà inutile l' osservare che qualunque sia la nobiltà de' padri non si trasfonde ne' loro bastardi : ed appunto colla scorta di questo principio gli statuti di Tours art. 820, d' Angiò art. 344, e del Meno art. 356 decidono che le successioni de bastardi si dividono ignobilmente ; e quantunque non si trovino altri statuti che contengano di somiglianti disposizioni, tuttavia egli è a presumere che questo sia il dritto comune del regno, giacchè la nobiltà non può comunicarsi che con legami civili e con legittima unione.

Questa disposizione de' tre statuti citati è stata confermata dall' ordinanza d' Enrico IV, dell' anno 1600, per l' articolo 26 della quale proibisce a' figliuoli de' bastardi di pretendere la qualità di nobili, ed anche per quella dell' anno 1629, che contiene una simile disposizione.

Il Lebret, e Dargentrè decidono pure che la legittimazione del bastardo nato da un padre nobile, non gli dà il privilegio della nobiltà che non può acquistarsi che per la trasmessione d' una lunga serie d' avi, o per lettere del principe che facciano un tal effetto ; ma una tal decisione non deve estendersi alla legittimazione per susseguente matrimonio, la quale rende legittimo il bastardo per tutti i capi, e ne leva intieramente la macchia della nascita. La regola stabilita di sopra, che i bastardi de' nobili non son nobili, ammette due

eccezioni, l'una generale per tutto il regno; l'altra particolare ad uno statuto, che ne ha una disposizione precisa. La prima eccezione è in favore de' bastardi delle persone illustri. Di fatto il Lebret, ed il signor Renato Chopin decidono che i bastardi de' re sono principi; che quei de principi son signori; che quei de' signori son gentiluomini; laddove que' de' semplici gentiluomini sono ignobili. Questo privilegio de' bastardi dei principi e grandi del regno, deriva a quel che apparisce, dal non essere stati questi bastardi ne' primi tempi servi come gli altri tostochè fossero stati riconosciuti dai padri, come si è osservato di sopra.

C'era forse della difficoltà rispetto a' bastardi de' signori, cioè delle persone titolate; bisognerebbe adunque esaminare se ci sia qualche uso intorno a quest'articolo. La seconda eccezione è particolare allo statuto d'Artois il di cui articolo 201 si spiega in questi termini: quanto ai bastardi usciti da nobile generazione per parte di padre, essi ed i loro figliuoli hannosi in conto di nobili, e godono del privilegio di nobiltà in ogni cosa. Ma ci son persone molto abili, che credono che questa disposizione dello statuto d'Artois non debba avere altro effetto, che di far divider nobilmente i beni del bastardo, e di renderlo capace di posseder de' feudi; e che i bastardi de' nobili d'Artois non siano veramente no-

bili rispetto al re, ed allo stato. Si fondano essi sull' autorità del Galand, nel suo trattato del *franco allodio*, cap. 8, pag 110, dove parlando della nobiltà, che nella Sciampagna vien comunicata dalle madri, dice che questa nobiltà produce capacità de' feudi e delle divisioni nobili; ma che essa non esenta dal pagamento delle taglie, e da altri gravami proprj degl' ignobili. Tuttavia si durerebbe fatica a riposarsi su questo parere come quello che ferisce direttamente i termini di questo statuto, per cui i bastardi de' nobili estimansi nobili, e godono del privilegio della nobiltà in ogni cosa il che non patisce eccezione alcuna. Nemmeno si potrebbe opporre alla disposizione di questo statuto l' ordinanza dell' anno 1600 poichè in allora l' Artois non era ancora sotto l' ubbidienza del re; e per la capitolazione stata accordata agli abitanti di questa provincia si son loro preservati tutti i dritti, e tutti i privilegi, i quali il re ha promesso di mantenere inviolabilmente.

Bastardi in rispetto allo stato.

In rispetto allo stato non pare che gli statuti facessero gran differenza tra bastardi, e legittimi. Essi statuti non decidono per verità s' eglino sieno capaci di possedere dignità, ed impieghi di toga, e di spada. Perciò appunto la questione è molto agitata da entrambe

le parti. Parecchie persone d' abilità avvisansi che poichè non v' è nè legge, nè ordinanza, nè statuto che dichiari i bastardi incapaci di possedere uffizj prima della loro legittimazione, non si deve lor togliere questo dritto, tanto più che anche il Bacquet nel suc trattato del dritto de' bastardi, lib. 2, n. 5, ed il Legrand intorno all' articolo 117 del jus municipale di Trojes, L. 5, n. 18 convengono, esser l' uso in quell' articolo favorevole a' bastardi.

Ciononostante il Lebret nel suo trattato della sovranità, lib. 2, c. 12; ed il Chopin in quello del dominio, lib. tit. 1, 2. 12, risguardangli come incapaci di possedere impieghi prima della loro legittimazione, poichè sì l' uno che l' altro pronunziano che questa legittimazione da' ai bastardi la capacità di possedere impieghi; ed anche il Bacquet, ed il Legrand ne' luoghi sopraccitati attribuiscono lo stesso effetto alla legittimazione, quantunque sentano unanimi esser l' uso favorevole a' bastardi abbenchè non legittimi.

Trattata questa questione in una celebre conferenza, un gran magistrato, nella cui persona è posta la difesa del publico interesse, opinò, essere i bastardi, prima della legittimazione, incapaci di possedere offizj del pari che benefizj, e doversi altresì obbligare a deporli qualora ne fossero stati provveduti innanzi alla conoscenza del loro stato. Ma quand'

quand' anche si volesse stare affisso alla più rigorosa delle due opinioni, e si decidesse che i bastasdi prima della loro legittimazione sono incapaci di possedere alcuno uffizio; non si potrebbe tuttavolta far di manco di coloro setire che gli usi hannogli risguardati come altrettanti cittadini, vedendosi esser loro stati accordati da questi, diversi privilegi, che spettano unicamente a chi è fornito di una tal qualità.

Così appunto i dritti municipali risguardandoli quai persone libere, accordan loro la facoltà di testare nello stesso modo di coloro che son nati di legittimo matrimonio: questa è la disposizione de' dritti municipali di Meaux, art. 29; di Melun, art. 299; di Sens art. 28; d' Auxerre, art. 31; d' Etampes, art. 128; di Nantes art. 175; di Laon, art. 5; di Chalons art. 4; di Reims art. 336; d' Arras art. 31; di Tournay tit. 23, art. 1; di Bar; art. 73; d' Amiens art. 249; di Montreuil, art. 21; di S. Paolo, tit. 2, art. 27; di Ponthieu tit. 1, art. 17; d' Artois tit. 2, art. 9; di Valenza art. 122; di Cambray tit. 12, art. 12; di Tours, art. 221; di Barry tit. 19, art. 29; di Bordeaux cap 5. art. 73.

Alla regola or or stabilita che il bastardo può testare vi son due eccezioni; la prima delle quali limita la regola senza distruggerla, la seconda la distrugge intieramente. Tra' dritti municipali che limitano la regola senza distruggerla ve ne sono che la limitano rispetto

a certe spezie di bastardi : tale è lo statuto della Brettagna, che nell' articolo 480 esclude ogni illegittimo che non sia nato *ex soluto & soluta*, dalla facoltà di testare, la quale viene da esso accordata a' bastardi naturali : ve ne sono degli altri, che limitano la regola rispetto ad una certa quantità di beni : tai sono gli statuti d' Angiò art. 345 ; e del Meno, art. 355, che permettono a' bastardi di disporre soltanto de' loro mobili, e della terza parte della loro eredità ; e che inoltre non permettono loro di disporre che della metà de' loro mobili in caso che non possedano veruno stabile. Lo statuto di Poitou potrebbe pure essere annoverato in questa classe : l' art. 299 porta che il bastardo può disporre de' suoi beni per testamento o in altro modo, *secondo lo statuto, non altrimenti che potrebbe fare chi avesse eredi legittimi che gli potessero succedere* : ora secondo questo stesso statuto non si può disporre o tra' vivi, o tra' morti, che del terzo de' suoi proprj beni, qualora se n' ha, e se non se n' ha, non si può disporre che del terzo degli acquisti, che in tal caso son riputati come roba propria ; dal che alcuni inferiscono, che il bastardo che non ha beni proprj, non può disporre che del terzo de' suoi acquisti, e che il fisco ha dritto d' addomandare l' emenda del testamento, o della donazione ch' egli avesse fatta d' una maggior somma de' suoi beni. Quest' è il parere del Costante, intorno all' articolo 299, che apparisce as-

sai conforme al testo, ed allo spirito dello statuto. Ciò non per tanto il Lelel intorno al medesimo articolo sente diversamente, e pretende, che in tal caso il fisco, non abbia lo stesso dritto degli eredi legittimi: ma se ciò fosse vero, come mai quest'articolo 299 direbbe in termini chiari, *nello stesso modo che potrebbe far un altro che avesse eredi legittimi, che gli potessero succedere*: Lo statuto di Poitou non fa adunque veruna differenza in tal caso tral fisco, ed i legittimi eredi.

Altri statuti finalmente limitano la regola rispetto all'intenzione del testatore, che non può disporre per testamento in odio del principato, al quale è riserbata la di lui eredità. Tale è precisamente la disposizione dell'articolo 479. dello statuto della Brettagna che si spiega nel modo seguente. Bastardo non può far donazione della sua eredità ritenendo l'usufrutto durante sua vita, se non la facesse dell'acquisto dell'eredità per lo stesso contratto, o se non la facesse per forma di donazione, che fosse mutua, o eguale, che si potesse estendere fino alla terza parte della sua eredità, purchè la donazione non sia fatta in frode delle signore.

La seconda eccezione, che distrugge intieramente la regola, è scritta nell'articolo 155 dello statuto di Clermont, che proibisce assolutamente al bastardo di testare. Quest'è un vestigio dell'antico dritto del regno, rimasto

nel suddetto statuto ; ma la sua disposizione non deve estendersi oltre il territorio , come quella che ferisce direttamente il dritto , che si segue presentemente senza contraddizione . Diffatti non pure i bastardi possono disporre de' loro beni , ma hanno altresì dritto d' avvantaggiargli sia tra vivi , sia per testamento . Lo statuto di Ponthieu tit. 1 art. 18 ne contiene una precisa disposizione , quest' è il dritto generale della Francia : almeno coloro che sono forestieri a loro riguardo hanno questa facoltà . In progresso si spiegherà il potere che hanno le persone della loro famiglia d' avvantaggiarsi . Vi sono altresì degli statuti che hanno portato più in là una tal providenza . Gli uni han dichiarato i bastardi capaci di possedere mobili , immobili , feudi , terre ignobili ; tai sono gli statuti di Sens. art. 28 ; d' Auxerre art. 31 ; e di Chalons art. 22 Gli altri hanli dichiarati esenti dalle pene destinate a' matrimonj contratti con persona disuguale come quello Laon , art. 7 ; quel Reims art. 338.

In tal guisa quest' immagine della schiavitù de' bastardi , della quale erano rimasi diversi vestigi , si è appoco appoco dissipata . Fu abolito il dritto di *Chenage* , e quel del matrimonio contratto con persona disuguale : e fu loro concessa un' intiera facoltà di testare .

Ora bisogna esaminare i bastardi in rispetto alle loro famiglie , e riguardo alle loro successioni .

Bastardi in rispetto alla loro famiglia prima della legittimazione.

L'antico dritto, che escludeva i bastardi dalla successione de' loro genitori, e che facevali considerare quali estranei nella loro famiglia si è conservato fino al presente, ed è stato autorizzato da quasi tutti gli usi del regno, di modo che si risguarda come una massima certa la regola che esclude i bastardi dall' eredità de' proprj genitori.

Il bastardo non succede a' suoi genitori,

Bisogna in questo luogo citar la più gran parte degli statuti del regno che stabiliscono questa regola; tali sono quei di Parigi art. 158; di Melun, 297, e 301; d' Auxerre 34; di Sens 31; d' Estampes 128; di Dourdan 123; di Monfort 106; di Nantes 175; di Senlis 172; di Clermont 153; di Valois 91; di Calais 135; d' Artois 80; del Nivernese cap. 34, art. 22; della Borgogna; C. 8, art. 3; d' Arras, art. 31; di Montargis, cap. 15, art. 5; di Lisle tit. 1 art. 13; di Normandia art. 147 e 175; di Blois, art. 146; di Valensay, cap 3 art. 15; del Borbonese 185; d' Auvergne cap 12, art. 10; della Marca cap. 19, art. 221; di Poitou art. 297; dell' Angoumoy 96; della Bretagna 476.

Da questa incapacità di succedere ne' ba-

stardi traggonsi due conseguenze. La prima, che il bastardo non può esercitare la ricupera per via d' agnazione, Parigi art. 158, Calais art. 169, Estampes 182, e tutti gli altri statuti che senza apportar l' esempio del bastardo decidono che chi non è abile al succedere, non può neanche ricuperare. La seconda che per la sua nascita non reca il menomo attacco alle donazioni fatte avanti da suo padre, il che per altro deve intendersi in caso che non sia legittimato per susseguente matrimonio.

Eccezione alla regola generale che il bastardo non succede.

Tre eccezioni ha quetta regola, due delle quali ci vengon somministrate dagli statuti, e la terza è stata supplita dall' opinione de' dottori, e dalla giureprudenza de' giudizj. La prima eccezione concerne l' eredità della madre, e de' congiunti dal lato materno del bastardo; la seconda quella de' suoi figliuoli nati di legittimo matrimonio; e la terza la moglie ed il marito che succedonsi reciprocamente, secondo la disposizione del dritto, in virtù del titolo *unde vir & uxor*. Fa d' uopo esaminar separatamente queste tre eccezioni, ed intanto osservare che la prima è la sola che limiti la regola, poichè il bastardo succede a' suoi parenti nonostante la qualità di bastardo; e le altre due eccezioni non limitano la regola, poichè in tal caso il bastardo non è

più considerato come tale, e si può dire inoltre che non lo sia in effetto riguardo a' suoi figlj, ed a sua moglie, di cui egli conseguisce l'eredità, o almeno se conserva ancora una tal qualità, essa non lo può in siffatti casi pregiudicar d'alcuna cosa.

Prima eccezione a favor del bastardo, che succede a' beni di sua madre, e de' suoi congiunti da parte di madre.

Avvi di molti statuti, che contengono quest' eccezione. Si possono questi ridurre a tre classi differenti. La prima di quelli che ammettono il bastardo alla successione di sua madre insieme co' figlj legittimi. La seconda di que' che l'ammettono nel caso unico che non vi sia prole legittima, la quale lo esclude allorchè si trova in concorrenza con esso. La terza di quei, che ammettono puramente e semplicemente il bastardo all'eredità di sua madre, senza decidere se possa venirci in concorso co' legittimi, o se in tal caso ne sia escluso. Nella prima classe si posson mettere gli statuti di l'Aleu tit. 1, art. 8; di Valenza art. 121. Questi statuti dicono che dal lato di madre non v'è bastardi, a grado che in quest'articolo non pongono veruna differenza tra' bastardi, ed i legittimi; e sebbene non si spieghino intorno a ciò che s'aspetta alla successione de' parenti materni, tuttavia si può vedere con molta facilità, che il loro spirito

fu di chiamarveli, non meno che alla successione della lor madre. Lo statuto di Valenza non permette di dubitarne, poichè nell' art. 22 ammette i parenti materni alla successione del bastardo. Ora, conciossiachè le successioni siano reciproche, ne viene di necessaria conseguenza che anche i bastardi sieno chiamati all' eredità de' parenti materni. Nella seconda classe degli statuti, che chiamano a dir vero il bastardo alla successione di sua madre, ma nel caso unico che non si trovino figliuoli legittimi in concorrenza con esso, c'è lo statuto d' Aire tit. 1, art. 9. Converrebbe esaminare se l' esclusione che questo statuto dà ai bastardi nell' eredità della lor madre, allorchè essa lascia figliuoli legittimi, escluda questi stessi bastardi in ogni sorte di casi dall' eredità de' lor parenti collaterali dal lato materno, o se vengano esclusi da questa successione collaterale nel puro ed unico caso della lor concorrenza con eredi che siano in pari grado con essi.

La terza classe contiene gli statuti che ammettono i bastardi all' eredità della lor madre senza decidere s' eglino possano succedere a lei quando concorrono con figliuoli legittimi, o se in tal caso siano esclusi. Tali sono gli statuti di sant' Omero nell' Artois, tit. 1, art. 21; e di Theroanne, tit. 1 art. 4. Ma quantunque in tal articolo non si spieghino essi con tutta la precisione e chiarezza, apparisce nondimeno che il loro spirito è conforme a

quel del dritto civile, e che hanno avuto intenzione di chiamare il bastardo alla successione della madre, anche nel caso della sua concorrenza co' legittimi.

Lo statuto di Theroanne dice, che niuno è bastardo da canto di madre. Gli altri due ammettono lo stesso bastardo alle successioni de' parenti materni, il che può far presumere che il loro spirito sia stato di confondere a questo rispetto i bastardi co' legittimi. E' vero che lo statuto di Theroanne esclude il bastardo dall' eredità de' suoi parenti materni e lo chiama unicamente a' beni, di cui sua madre godeva al tempo della mancanza di lei; ma quest' è un eccezione, ch' esso statuto dà alla regola dal medesimo stabilita, che niuno è bastardo da parte di madre: disposizione, che sembra chiuder la bocca agli eredi ed anco a' figliuoli legittimi, che potrebbono pretender d' escludere coloro che non fossero nati di legittimo matrimonio.

E' altresì vero che lo statuto di Sant' Omero, e di Sant' Omero d' Artois, non deferisce formalmente a' bastardi la successione de' loro parenti materni; ma quello di Sant' Omero nell' Artois fa abbastanza comprendere qual ne sia lo spirito, poichè decide che i parenti materni de' bastardi succedono ad essi; ora, essendo reciproca la successione i bastardi debbono altresì loro succedere.

Quanto a ciò che s' appartiene allo statuto di Sant' Omero, siccome chiamando il bastar-

do all' eredità di sua madre, lo chiama altresì alle successioni provenienti dal canto materno, pare che non sia necessario l'entrare in una maggior discussione onde conoscerne lo spirito.

Ciò che potrebbe far dubitare della verità di queste riflessioni, si è che il Bouteiller nella sua somma rurale, lib. 1, cap. 95, in fine pag. 343 riferendo gli statuti di Fiandra, Cassel, e Tournay, dice per verità, che in questi paesi niuno è bastardo per parte di madre; ma aggiugne che i bastardi non succedono tuttavia alle lor madri, quando abbiano in concorso figliuoli legittimi. Ecco le precise parole di quest' autore, le quali sono di un gran peso per l'interpretazione degli statuti, allorchè non si spiegano con tutta la chiarezza. *Secondo gli statuti di Fiandra, di Cassel di Thernois, niuno è bastardo da parte di madre, ma lo è solo da parte di padre; e perciò succedono i bastardi alla lor madre quando non abbia prole legittima al giorno della morte.* Quest' autorità deve almeno dar luogo ad un esame più serio d' una questione, che a prima giunta era sembrata difficile da decidere a motivo di questi termini, di cui si servono i giureconsulti; *niuno è bastardo dal canto della madre.*

Osservazioni intorno questa prima eccezione.

Quantunque gli statuti citati, accordino mol-

to precisamente a' bastardi il dritto di succedere alle lor madri; tuttavia ci son molte persone che non credono doversi seguire a questo rispetto l' autorità di questi statuti, neppur nell' estensione del lor territorio. Il Rebuffe sopra l' art 39 dell' ordinanza del re Luigi XII dell' anno 1512, pag 381, pretende che l' incapacità di succedere nella persona del bastardo sia tale, che non possa esser levata da uno statuto contrario. Il Chopin, nel suo trattato del dominio, lib. 2, cap. 20 nu. 40 è dello stesso parere, come anche il Magnand, lib 9 cap. 34; L' Henrys lib. 6, cap. 3, quæst. 9 allega un giudizio che par che autentichi una tal opinione. Finalmente il Riparfont, la cui autorità aveva gran peso nel foro, avvisavasi che la disposizione degli statuti che impartivano al bastardo la facoltà di succedere alle lor madri ed a' lor parenti materni, non dovesse seguirsi. A rincontro Carlo Dumolin, nella sua nota intorno all' articolo primo dello statuto di Sant' Omero, decide doversi seguire la disposizione di questo statuto nell' estensione del suo territorio, e non eccettua i bastardi adulterini, ma solo gl' incettuosi: crede inoltre potersi questi ammettere alla ricupera per via di sangue, poiche la ricupera segue le successioni. Ed affinchè si possa meglio conoscere qual sia il suo parere, si citeranno qui i termini dello statuto di Sant' Omero, per dopo applicarvi la nota di questo grand' uomo. Per lo statuto del sud-

detto baliaggio, il bastardo succede alla madre, e succede alle eredita provenienti dal lato materno; e se il bastardo muore *senza eredi legittimi da lui nati, i prossimi parenti, ed amici del lato materno, da cui son provenute l' eredità, succedono al suddetto bastardo*. Il Dumolin ha fatto due note intorno ad un tal articolo. La prima sopra queste parole (il figliuolo bastardo) *scilicet simplex adulterinus, nec incæstuosus propter specialem legis prohibitionem, C. de natur. liberis auth. licet, & C. de incest., & inutil. nup. auth ex complex. Hæc consuetudo, quæ etiam ab aliis exhorbitat, non habet locum in illis, in quibus beneficium S. C Orficiani a §. novissime instit. de S. C. Orficiano non habet locum, ut per glos. ind. § novissime in verbo admitti Joan. Faber, & Ang Archin.*

La seconda nota è intorno alle ultime parole dell' articolo, (succedono al bastardo) *idest proximiores materni* nè mobili, ed acquisti, perocchè non hanno nè ceppo, nè linea per la prima successione *V. Montreuil*, §. 20, *& pari ratione dictus illegitimus, etiam numquam legitimatus, & sui descendentes legitimi succedant cognatis, sive etiam agnatis maternis in authentica, quibus modis naturales efficiamur sui, & idem de retractu proximitatis sub hac consuetudine dixi in Cons. Paris.* § 8, *gl.* 1, 9, 8, & § 186.

Il Dexpilly, aring. 17 e 23 pretende che ne' paesi di dritto scritto, i bastardi succeda-

no alle lor madri, *& vice versa*, il che ha un' applicazione molto naturale alla questione, di cui trattasi. Il Salvaing nel suo trattato de' feudi cap. 56, e 66 è dello stesso; parere tuttavia dopo aver deciso dello stesso modo, dice che prevede che un giorno il dritto comune della Francia sarà adottato nel Delfinato: ed appoggia la sua conghiettura sulla differenza che c' è tra' bastardi del jus romano, che tollerava il concubinato, ed il bastardo nel nostro dritto, nel quale il cristianesimo ha fatto intieramente riprovare esso concubinato. Finalmente l' autore delle leggi civili, nel loro ordine naturale, tit. degli eredi in generale, sect. 2, n. 8, determinasi nella sua nota per l' osservazione degli statuti, che han disposizioni particolari su tal materia.

In tal contrarietà d' opinioni, pare che l' uso solo sia quello che debba determinare: bisogna dunque informarsi di quest' uso.

Seconda eccezione alla regola che il bastardo non succede a' suoi parenti.

Questa seconda eccezione non è già particolare a qualche statuto, è un dritto generale del regno. Essa riguarda l' eredità, che è aperta al bastardo, secondo la precisa disposizione di molti statuti, senza che ve ne sia pur uno, che decida al rovescio. Melun, art. 300; Sens 29; Dourdan 123, Nantes 1761, Troyes 117; Calais 134; Artois 150; Cambray tit. 12,

art. 11 ; Nivernese , cap. 34 , art. 22 , Borbonese 187. Questi statuti schiamano il bastardo all' eredità de' suoi figliuoli indistintamente , e senza veruna applicazione . Ve ne sono degli altri , che lo chiamano solamente nei mobili , ed acquisti , come Senlis , art. 172 ; ma il Dumoulin supplisce la disposizione di questo statuto nella nota ch' egli ha fatta intorno quest' articolo , la quale è concepita nel modo seguente . *Item un baſtardo non succede ſe non ne' mobili ed acquiſti de ſuoi figliuoli legittimi* . Su queste parole mobili , ed acquisti il Dumolin dice : *Idem , di ciò che fu ad essi laſciato per esser loro proprio , quando però non fosse ſtato detto per eſſer proprio dal lato della madre* : E lo statuto d' Auxerre , art. 32 deferisce loro anche i beni chiamati *proprj* allorchè non vi son collaterali , a' quali appartenere . E se i suddetti bastardi , dice questo statuto „ han figliuoli nati di legittimo matrimonio , i predetti figliuoli succedono ad essi ; e parimente essi succedono a' loro antedetti figliuoli ne' mobili ed acquisti ; e se i sopraddetti figliuoli non hanno descendenti , o collaterali , i suriferriti padri bastardi succedono loro ne' beni chiamati proprj ad esclusion del fisco . "

Terza eccezione alla regola , per cui il baſtardo non succede .

Questa terza eccezione non è già men ge-

nerale della seconda. Dessa è in favore del marito, che sopravvive a sua moglie bastarda, & *vice versa*. Il parere de' dottori, e giureprudenza de' giudizj, dopo alcune incertezze, han dato loro di poter succedere l' uno all' altro, ad esclusione del fisco, nel caso che non lascino eredi. Questa spezie di successione del marito e della moglie trae la sua origine da quella del dritto romano, *unde vir, & uxor*; ed è stata adottata dalla nostra giureprudenza; ma si è dubitato per qualche tempo, se il marito, o la moglie d' un bastardo, & *vice versa* potessero godere di un tal privilegio. L' esempio de' forestieri, che ne sono esclusi, era la ragion principale di siffatto dubbio; ma la differenza tra essi, ed i bastardi che son nati sudditi, del re, e che son risguardati come cittadini in tutti i casi, ha fatto seguire in rispetto ad essi, quella stessa regola, ch' era stata stabilita relativamente agli altri cittadini; tanto più che un marito non riputasi bastardo rispetto a sua moglie, *nec vice versa*.

Bastardi incapaci di conseguire le disposizioni universali fatte da' padri a lor vantaggio.

Dopo avere spiegato quali siano l' eccezioni della regola generale, che esclude i bastardi dalla successione de' loro genitori, egli è d' uopo d' esaminare le precauzioni che si son prese per impedire l' esecuzione di questa legge

che diverrebbe inutile, dove i padri, e le madri potessero deluderla, col far delle disposizioni universali a favor de' lor figliuoli bastardi. Affine d' assicurare l' esecuzione di questa regola, parecchi statuti hanno appunto pigliato la precauzione di frapporre impedimenti, onde il padre non potesse trasmettere al suo bastardo, come un effetto della sua liberalità, beni, da' quali la legge ne gli avesse esclusi. Ma questi statuti possono distinguersi, e farsi in diverse classi. Gli uni hanno avuto abbastanza di proibire al padre ogni disposizion testamentaria a favor del suo bastardo, e gli han permesso di potergli far del bene per la via delle donazioni: tali sono i statuti d' Angiò, art. 345; del Meno, art. 375. Altri han lasciato la libertà al padre d' avvantaggiare i propri bastardi e tra vivi e per testamento, nello stesso modo, che si può fare con persone estranee; purchè il dono non ecceda i limiti d' una giusta moderatezza: Melun art. 297. Altri non essendosi spiegati rispetto alla donazione tra vivi o testamentaria, si son contentati di limitare la facoltà che danno al padre di recar profitto al proprio bastardo: e questi statuti possono agevolmente separarsi in due classi: la prima di que' che restrinsero la facoltà del padre, senz' essersi però spiegati con esattezza e precisione intorno alla porzione ch' ei potesse lasciare al suo bastardo: tale è lo statuto del Poitou art. 297, che prescrive non potere i padri far donazione a' loro bastardi

stardi che per alimentarli, nutrirli, e provvedervi anco de' comodi secondo il loro stato: la seconda di que' che circoscrissero la facoltà de' genitori del bastardo ad una certa quantità de' loro beni; i quali statuti possono ancora dividersi in quelli, che han permesso di dar qualche cosa in proprietà a' loro bastardi; come sarebbe quello della Marca, il quale nell' articolo 221, permette alla madre di dare il terzo delle sue sostanze al bastardo, e che molte persone son d' avviso potersi applicare al padre, comechè lo statuto non ne faccia parole. Non si può peraltro dissimulare che questa questione non meritasse una discussion più lunga; e siccome le parole dello statuto possono cooperare di molto alla sua decisione, stimiamo opportuno il quì rifferirle. *Bastardo non succede* nè a padre, nè a madre; tuttavia se la madre per nutrirlo ed alimentarlo, gli fa donazione dentro i termini dello statuto (che è la terza parte di tutto il suo avere per testamento), *tal donazione è buona e valida*. Da queste parole si posson cavare due argomenti, de' quali l' uno può servire per decidere che la permissione data in quest' articolo alla madre di portar profitto al proprio bastardo, non deve altrimenti estendersi al padre. Di fatto, nel principio di quest' articolo dicesi che il bastardo non succede nè a suo padre, nè a sua madre; ed in progresso lo statuto fa un' eccezione a pro soltanto della madre, senza dir motto del padre, il che pare,

che gli tolga affatto siffatta libertà. Da un' altra parte, veggendosi che questo stesso articolo niente più permette alla madre che il nutrire ed alimentare il proprio bastardo; potrebbesi dire che il padre avendo un medesimo obbligo di prestare gli alimenti a' suoi bastardi, sia tacitamente, e con vieppiù ragione compreso in questa disposizione. Quando però non si voglia dire che la madre d' un bastardo, essendo sempre certa, ed il padre incerto, lo statuto abbia permesso alla madre di dargli fino al terzo del suo avere per forma d' alimenti; laddove il padre non può mai darli che semplici alimenti, il che deve essere parchissimo, ed anco ridursi ad una pensione vitalizia. Pare che quest' interpretazione dello statuto della Marca, sia la più naturale, e la più conforme alle parole dell' articolo poc' anzi trascritto.

Il secondo membro della già fatta suddivisione è degli statuti, che non permettono al padre, che di dare al suo bastardo in usufrutto gli alimenti dovuti, tale si è lo statuto della Brettagna, art. 476. Si può riporre in quest' ultima classe gli statuti che proibiscono al padre di dare al suo bastardo parte della sua eredità direttamente, o indirettamente, escludendo questa proibizione ogni donazione che non sia d' effetti mobili, e per conseguenza limitando l' utile che i padri possono recare a' lor bastardi. *Statuto di Normandia* art. 447. Gli statuti, che restrinsero la facoltà del

padre, e de' quali si son fatte due classi differenti, han parlato gli uni della disposizione tra vivi, come lo statuto di Poitou; gli altri della disposizione *causa mortis* come quei della Marca, e della Brettagna; ma egli è facile il conoscere ch' essi han tutti lo stesso spirito; che è d' impedire l' eccesso della liberalità de' padri verso i loro figliuoli bastardi, e la frode che potessero fare alla legge. Appunto per questa ragione, in tutti questi statuti, se un padre avesse recato un utile sufficiente al suo bastardo pel suo alimento, e mantenimento, con una donazione tra vivi, non potrebbe dopo fare una donazione testamentaria in suo favore. Pare adunque che trovandosi in concorso una donazione tra vivi ed un testamento dello stesso padre, l' uno di questi due atti, secondo lo spirito di questi statuti, debba annichilarsi.

Quanto abbiamo osservato rispetto alle donazione, che i padri, e le madri posson fare a' loro bastardi, deve intendersi de' bastardi puramente naturali, cioè nati *ex soluto & soluta*. Quei che nascono di commercio ancor più criminoso, furon ravvisati in un aspetto più disfavorevole. Egli è tuttavia d' osservare, che secondo l' opinione comune i bastardi non sono incapaci di conseguir legati universali, o anche disposizioni di somma rilevanza, che allor quando vengon lor fatti da' genitori, nella persona de' quali il delitto che accompagna la nascita de' bastardi debbe punirsi particolar-

mente, per la proibizione che loro si fa d' avvantaggiare ed arricchire i frutti del loro libertinaggio: ma le altre persone, quand' anche fossero della famiglia, possono far loro quei vantaggi, che più giudicano a proposito, perocchè, siccom' esse non partecipano per niente nel delitto, sembra che non debbansi comprendere nella proibizione della legge. Si veda lo statuto di Normandia, art. 448. Non si può per altro negare che la nota fatta dal Dumolin sopra l' articolo 184 dello statuto del Borbonese potrebbe renderci incerti intorno ad una tal divisione. Quest' articolo porta, che un bastardo può disporre de' suoi beni per qualsivoglia contratto tra' vivi nella stessa guisa che un legittimo: il Dumolin intorno a queste parole (può disporre) dice, *habet etiam factionem teſtamenti ativam & passivam niſi reſpectu passivæ, quando legitimi hæredes etiam collaterales, & remoti fruſtarentur ut* §. *ſeq.*, *ſed inſtitutus excluderet fiſcum*. Da questa nota sembra che il Dumolin non abbia creduto, che si potesse preferire un bastardo a' parenti per rimoti che fossero: ma forse questa nota potrebbesi ristringere ai padri, ed alle madri de' bastardi, che secondo il parere del Dumolin avessero la facoltà di lasciar l' intiero delle proprie sostanze a' loro bastardi, allorche non hanno eredi, e si tratta unicamente d' escludere il fisco. Non si può mettere in contingenza che lo statuto di Melun nell' articolo 298 decida che il bastasdo non può conseguire da'

suoi genitori, nè da altri parenti verun dono che ecceda i limiti della moderatezza; ma in tal materia è uno statuto affatto particolare, che non deve oltrepassare i confini del suo territorio. Furonvi non pertanto alcuni autori, che pretesero doversi comprendere in questa proibizione anche l'avo del bastardo nello stesso modo che dispone del padre: ma secondo quel che sentono i più, siffatta incapacità limitossi al padre, ed alla madre.

Alimenti dovuti a' bastardi.

Prima di farsi ad esaminare la legittimazione de' bastardi, e l'effetto da essa prodotto, egli è necessario il qui osservare un' ultima eccezione introdotta dall' equità naturale, alla regola che esclude i bastardi dalla successione de' loro genitori, e della quale se ne fa menzione in pochissimi statuti. Quello della Brettagna ne contiene una precisa nell' articolo 478. Se alcuno avesse figlj bastardi d' età tenera, e non capaci da per se stessi di guadagnarsi un provvedimento, debbono esser mantenuti con quel de' lor padri, o delle loro madri. Questa conseguenza porge riparo alla negligenza de' padri, o delle madri, che non avessero lasciati alimenti a' lor bastardi, quantunque non fossero in istato di guadagnarsi il pane: e la sua disposizione debb' estendersi a' tutti quegli altri statuti, che non ne parlano.

Ma devesi fare una rilevante osservazione

intorno alle parole di questo statuto (*lor padre, o madre*), le quali fanno assai bene sentire ch' esso ebbe intenzione di gravare il padre alla prestazione degli alimenti, e di non obbligar la madre al mantenimento de' suoi bastardi, fuorchè nel caso che il padre non sia in istato di soddisfare a questo dovere di natura.

Il più degli autori, che hanno scritto sopra un tal soggetto, riconobbero altresì, che quantunque il padre e la madre fossero l' uno e l' altra obbligati di alimentare i loro bastardi, tuttavia questa obbligazione appartenevasi principalmente al padre e che quella della madre non era che sussidiaria. Tale è il parere del Cardinal Pallota nel suo trattato de notis, ec. cap. 48. Il Caranta nel suo trattato *de partu legitimo* sente l' istessa cosa, e risguarda egli l' obbligazion della madre talmente come un' ultimo rimedio, che dà alla medesima di potersi compensare su' beni del padre obbligato principalmente, di quanto avesse somministrato al suo figlio bastardo per alimentarlo.

Vero che il medesimo autore sospende l' obbligazione del padre finattantochè il bastardo abbia toccato il terz' anno, perocchè (dice egli) la madre è la prima obbligata, e deve allattare suo figlio, *obligatio lactandi matrem respicit*; ma esso mette tante eccezioni a questa regola, che si può dire che rimanga quasi sempre vota d' effetto; perocchè non l' obbliga ad allattare suo figlio se non in caso che non ab-

bia ragioni, che la dispensino; come per esempio, s' ella non ha latte, o il suo latte è di rea qualità; s' ella è costretta a guadagnarsi il pane; s' ella è di condizione tale da non poter nutrir suo figlio *sine dedecore*; e s' ella non lo può nutrire senza portar pregiudizio alla propria riputazione. Tali eccezioni hanno un' estensione così grande, che si può dire, che la regola sia ridotta ad un caso estremamente metafisico, e che non succede quasi mai. Il sordo, *de alimentis* qu 1. §. 14, e 15. ed il Loisè nelle sue istituzioni risguardanti gli statuti, lib. 1. tom. 2. art. 41 decidono egualmente che il padre è il principale obbligato in questo caso, e che la madre non lo è che sussidiariamente. Ella è altresì cosa certissima che l'uso della Tournelle era d' obbligare il padre, ad alimentare i proprj bestardi, e di sollevar la madre di tale incombenza, qualora il padre avesse modi, onde somministrare tali alimenti: ma da alcuni anni in quà la giureprudenza ha cangiato massima, ed ho veduto decidere con due giudizj pronunziati sulle conclusioni del sig. Joly di Fleury avvocato generale, che dove la madre fosse maggiore egualmente del padre, l' obbligo di alimentare il bastardo era eguale da amendue le parti, e che dovevano tanto l' uno quanto l' altra sottostare insieme allo stesso peso: e la corte ha seguito in ciò il parere del Potier intorno all' articolo 187 dello statuto del Borbonese.

Caso, in cui cessa l' obbligazione del padre d' alimentare suo figlio naturale.

L' obbligazione ingiunta al padre di prestar gli alimenti a suo figlio naturale, cessa tuttavia in alcuni casi. Per esempio, se è povero, o abbia ricevuto qualche affronto di considerazione dal suo bastardo, o anche se questo bastardo abbia modi da sussistere indipendentemente dal padre, sia co' suoi beni, sia colla sua industria, di manieria che quando il padre al suo bastardo abbia fatto apparare un qualche mestiero, vien sollevato dall' obbligazione di contribuire detto alimento.

Nel por fine a questa parte del trattato intorno a' bastardi, è d' uopo il far qui un' osservazione, che c' è un caso particolare in cui essi son risguardati, come parte della famiglia; ed è allor quando trattasi di ottener la vendicazione della morte de' loro padri, o delle lor madri; e così fu deciso col giudizio pronunziato li quindici decembre mille sei cento ed otto, presidente il Potier, sulle conclusioni del Servier avvocato generale, avvocati il Marechal e H. Pietre. Questo giudizio, infirmando una sentenza del presidiale di Laon, dichiara una figlia naturale avente azione di perseguir la riparazione dell' omicidio, come nella persona di sua madre.

Bastardi in rispetto alla lor famiglia, dopo esser legittimati.

La legittimazione del bastardo non bisogna già considerarla come un' eccezione a tutte le regole poc' anzi stabilite. Di fatto il bastardo, colla legittimazione cangia quasi intieramente di stato; a grado tale che il vizio della sua nascita essendo in qualche maniera coperto, non devesi più considerarlo qual bastardo; il che nondimeno va soggetto a diverse limitazioni; ma anzi che spiegarle, egli è indispensabile d' esaminare quali spezie di legittimazioni abbiam noi ammesse nei nostri usi.

Di tutte le diverse maniere di legittimare, introdotte dal dritto romano, noi non ne abbiamo adottato che due. La prima è quella che si fa per susseguente matrimonio: la seconda con lettere del principe, che solo ha dritto di legittimare.

PRIMA SPEZIE.

Legittimazione per susseguente matrimonio.

Questa legittimazione, non v'ha dubbio, e la più perfetta, e la più efficace. Dessa toglie qualsivoglia differenza che si potesse riscontrare tra bastardo e legittimo, e produce diversi effetti, che il volerli qui riferire richiederebb-

be troppo tempo; tanto più che il Sig. Dionigi Lebrun, nel suo trattato delle successioni, ne ha fatto un capitolo espresso, al quale ne basta di mandare il lettore. La sola cosa che osserveremo si è, che in quel capitolo egli ha avanzato una massima singolare, decidendo che un bastardo legittimato per susseguente matrimonio ha il dritto di primogenitura a pregiudizio d' un figlio legittimo nato d' un matrimonio precedente alla sua legittimazione, ma posteriore alla sua nascita.

Vero che una tal questione è paruta altre volte difficile al sommo, e che il Bouteiller nella sua somma prurale, pag. 538, dice che fu essa presentata nella Castellania di Lissa, e che esaminato il tutto, i saggi consultori di Lissa non osarono determinare alcuna cosa di certo, e fu mandata la causa al consiglio di Parigi, dal qual consiglio fu riportata questa decisione; che avuto riguardo al caso, *l' uno de' fratelli avesse tanta parte al feudo*, quanto l' altro, *e fu esso feudo diviso in due porzioni eguali tra' suddetti fratelli*; ma, siccome quest' era un deluder la questione anziche deciderla, tutti gli autori, che scrissero dappoi, si son determinati contro il figlio legittimo; tali sono il Dumolin intorno all' art. 8 dell' antico statuto di Parigi, gloss. 1. N. 34: il Tiraqueau, question. 34, & ad L. si unquam C. de revocand. donat., Gotoffred. nella novella 89 c. ult.; il Laronda lib. delle sue republiche c. 31: il Sitier nel suo trattato del dritto

di primogenitura, l. c. 14.; il Brodeau intorno al Louet, L. R. Som. 9. Attese le quali autorità, la massima contraria a quella del Lebrun passa per certa, e nel palazzo non è più messa in contingenza.

SECONDA SPEZIE.

Legittimazione per lettere del principe.

Questa seconda spezie di legittimazione non ha que' gradi di perfezione, e non produce que' grandi effetti, che si vedono nella legittimazione per susseguente matrimonio. Per altro anch' essa è valevole a cancellare, e tergere quella macchia, che il bastardo contrae dalla sua nascita. Ella toglie l' incapacità del bastardo di conseguire disposizioni universali da' suoi genitori, e lo rende capace di possedere uffizj; ma quanto alla capacità di succedere *ab inteſtato.* a' suoi parenti non gliela dà se non che allor quando coloro, a' quali può egli succedere abbiano acconsentito alla legittimazione. Siccome il Lebrun nel suo trattato delle successioni, ha fatto un capitolo espresso della legittimazione per lettere del principe, ci contenteremo di mandarci il lettore, e di qui marcare ciò che i nostri statuti hanno osservato intorno alla legittimazione.

Ma prima d' entrare ne' particolari di tal materia, non sarà senza profitto il qui indi-

care una questione spinosa di molto, e difficile che bene spesso può offrirsi nelle provincie seguaci del jus scritto, ed anco negli statuti che ammettono la paterna podestà. Dimandossi se la legittimazione per lettere del principe assoggettasse il bastardo alla paterna podestà. Quei che sostengono l'affermativa citano in favor del loro parere le leggi romane, che ne hanno disposizioni precise. Essi chiamano in loro soccorso il pubblico interesse, che vuole che i figliuoli siano subordinati alla podestà paterna, e che non ammette mezzi bastardi: sostengono inoltre che la famiglia non ha verun interesse d'impedire questa soggezione del bastardo all'autorità di suo padre; e che finalmente il loro parere ha per base e fondamento la pubblica onestà. Quei che sostengono la negativa, dicono a rincontro, che il bastardo non divenendo per questa legittimazione l'erede *suo* del padre, non cade nemmeno sotto la paterna podestà; che le lettere del principe levano a dir vero la macchia della nascita, ma non fanno però come nel jus romano, che il bastardo entri nella famiglia del padre, che questa legittimazione è di dritto scritto; che gli statuti che parlarono della podestà paterna non hanno avuto in vista questa sorte di figliuoli.

Una tal questione fu proposta in una conferenza, alla quale ebbi l'onore di ritrovarmi anch'io, ove li pareri furon veramente divisi; ma il maggior numero determinossi per la negativa.

Dopo questa digressione, non per altro del tutto estranea al soggetto controverso, sarà bene il far osservazione che i nostri statuti non han troppo precisamente distinto le due spezie di legittimazione, delle quali abbiam parlato, nè marcati i loro diversi effetti. Tuttavia, dove si vogliano esaminare con attenzione, si troverà che i principj da noi fissati di sopra, sono stabiliti con chiarezza da questi stessi statuti, i quali si possono distinguere agevolmente in quattro classi: la prima degli statuti, che han parlato della legittimazione in generale, senza distinguere i diversi modi di legittimare: la seconda di quei, che parlarono unicamente della legittimazione per susseguente matrimonio: la terza di quei, che parlaron soltanto della legittimazione per lettere del principe: e la quarta di quei, che parlarono d'amendue.

PRIMA SPEZIE

Degli statuti, che parlarono della legittimazione solo in generale.

La prima spezie può dividersi in due classi:

PRIMA CLASSE.

Questa risguarda quegli statuti, che avendo parlato della legittimazione puramente in generale, han tuttavia fissato principj, che non

possono convenire che alla legittimazione per susseguente matrimonio. Tale si è lo statuto di Melun, art. 297, che dopo aver deciso che il bastardo è incapace di succedere a' suoi genitori, ed altri parenti, reca un eccezione a questa regola ne' termini seguenti: *quando però non sia stato legittimato*; il che fa molto bene sentire che essendo sua intenzione d' ammettere il bastardo alla successione de' suoi genitori, ed altri parenti dopo la sua legittimazione, questo statuto non si può intendere che della legittimazione per susseguente matrimonio, poichè quella che si fa per lettere del principe non produce un tal effetto. Lo statuto di Bajonna può esser riposto nella medesima classe. Esso non considera il bastardo che dopo la legittimazione, non distingue le diverse maniere di legittimare, non ispiega con troppa chiarezza i dritti del bastardo legittimato, e non fa motto del dritto che i bastardi legittimati possono avere sull' eredità de' loro genitori, ed altri ascendenti, e si contenta di chiamargli all' eredità de' loro fratelli bastardi e legittimati com' essi; e se non ve ne sono, esso ammette i più prossimi congiunti tanto dal lato di padre, quanto dal lato di madre: in questa forma appunto s' esprimono gli articoli 38 e 39 di questo statuto: *Tra' bastardi legittimati fratelli di padre, e di madre, se l' uno d' essi manca senza far testamento, e senza figliuoli, l' altro, o gli altri sopravviventi gli succedono: e se tutti i bastar-*

di legittimati mancano senza far testamento e senza figliuoli, i più prossimi parenti nati di legittimo matrimonio tanto da lato di padre, quanto da lato di madre, se ve ne sono d' amendue le parti, succedono all' ultimo mancato. Pare che questi principj, che ripongono la successione de' bastardi nell' ordine naturale, non possano convenire che alla legittimazione per susseguente matrimonio. Tuttavia non si può negare che nell' interpretazione di questi due articoli vi sia qualche difficoltà. Di fatti, per le parole dello statuto pare che i figliuoli legittimati sarebbono preferiti tra loro, non pure a' lor padri, ed alle lor madri, di cui non è fatta menzione, ma altresì a loro fratelli nati di legittimo matrimonio, sia da uno stesso padre e da una stessa madre, sia dall' uno o dall' altro unicamente; e che non sembrino chiamati che sotto questi termini generici, *i più prossimi congiunti di legittimo matrimonio*; il che può esigere un esame maggiore di quello ch' abbiam già fatto.

SECONDA CLASSE.

Questa consiste in quegli statuti, che avendo parlato della legittimazione soltanto in generale, han tuttavia stabilito principj che possono convenire unicamente alla legittimazione per lettere del principe. Tale si è lo statuto di Lissa, art. 13, che esclude i bastardi da ogni sorta di successioni, quantunque legitti-

mati. *Un bastardo non può succedere, quantunque legittimato*. Il che deve intendersi puramente della legittimazione per lettere; poichè il legittimato per susseguente matrimonio, non differisce in niente dai legittimi, Tale si è anche lo statuto di Calais art. 135, che non ammette il bastardo legittimato a veruna eredità, fuorchè nel caso che quei dell' eredità, di cui si tratta, abbiano acconsentito alla di lui legittimazione per lettere del principe, sendochè il consenso de' parenti non è un requisito necessario alla legittimazione per susseguente matrimonio.

SECONDA SPEZIE.

La seconda spezie di statuti contiene que' che parlarono unicamente della legittimazione per susseguente matrimonio; tale si è lo statuto di Bar, art. 33, che dopo aver marcata l' incapacità di succedere, che si riscontra nella persona del bastardo, vi reca in seguito quest' eccezione, *quando non sia legittimato per susseguente matrimonio*; eccezione generale, di cui si è mostrato di sopra l' estensione; e che è altresì marcata precisamente nell' articolo 108 dello statuto di Troja, che porta che i figliuoli nati fuori del matrimonio *de soluto cum soluta*, dopo che il padre e la madre si sono sposati, succedono e vengono a divisione cogli altri figliuoli, se ve ne sono.

TER-

TERZA SPEZIE.

La terza spezie di statuti abbraccia' quei, che non parlarono in particolare che della legittimazione per lettere del principe. Tale si è lo statuto di Normandia nell' articolo 279, che il bastardo non possa succedere a padre, madre o altri, se non è legittimato per lettere del principe, chiamati prima coloro, che per ciò fare dovran chiamarsi.

Questo statuto non parla adunque che della legittimazione per lettere; ma ne esprime con somma precisione le formalità. La prima è la concessione delle lettere del ptincipe; la seconda, che una tal concessione non si faccia che dopo essere stati chiamati coloro, che a ciò fare dovran chiamarsi, cioè i congiunti, di cui il bastardo sarebbe stato l'erede, dove fosse nato legittimo; perocchè per renderli reciprocamente capaci d' ereditare gli uni dagli altri per questa spezie di legittimazione, è d' uopo che i parenti abbiano acconsentito alla concessione delle lettere; ma in tal caso ed il bastardo, ed i parenti, che hanno acconsentito alla sua legittimazione divengon capaci di succedersi reciprocamente, non già in forza delle lettere, ma in virtù del contratto e della convenzione corsa tra il bastardo ed i suoi parenti, la quale si presume dal consenso ch' eglino diedero alla concessione delle sue lettere di legittimazione.

QUARTA SPEZIE.

La quarta spezie di statuti abbraccia quei, che han confuso le due legittimazioni. Tali sono gli statuti di Sens art. 31, e d' Auxerre art. 33, che par che diano lo stesso effetto alle due legittimazioni. L' articolo 31 di Sens è concepito in tali termini: *un bastardo non può succedere nè a padre, nè a madre, dove non sia legittimato o dal re, o per susseguente matrimonio secondo il dritto*. L' articolo 34 dello statuto d' Auxerre è affatto conforme all' articolo 31 di quello di Sens; ma l' art. 33 par che dia del vantaggio alla legittimazione per susseguente matrimonio sopra quelle, che si fanno unicamente per lettere del principe, quantunque coll' articolo seguente esso aggiunga insieme ch' ella dà loro lo stesso effetto, cioè di rendere il bastardo capace di succedere. L' articolo 33 porta, *che figliuoli nati fuori del matrimonio son riputati legittimi pel susseguente matrimonio de' loro genitori; e succedono loro non altrimenti che se fossero nati di legittimo matrimonio*. Ma checchè dicano questi statuti, egli è fuor di dubbio, che anche nell' estensione del loro territorio, è d' uopo appigliarsi alla distinzione qui sopra fatta tra le due spezie di legittimazione, ed attenersi all' osservazione d' un dritto stabilito generalmente su massime così pure e solide, come son quelle, a cui viene appoggiato. Ta-

si è il dritto generale del regno intorno a ciò che concerne lo stato del bastardo dopo la sua legittimazione; ma egli è necessario l'osservare che si riscontrano due statuti, che negano al bastardo la capacità di succedere, quantunque siano legittimati; cioè quello di Lissa art. 13, e della Salla di Lisse art. 60: Tuttavia siccome questi due statuti debbon necessariamente riporsi nel numero di quei che non possono intendersi, che per la legittimazione per lettere, non possono in verun modo pregiudicare all' effetto prodotto dalla leggittimazione per susseguente matrimonio, che pone il bastardo nel novero de' legittimi in tutta l' estensione del regno senz' eccezione alcuna.

Lo statuto della Salla di Lissa somministra inoltre parecchie riflessioni particolari, le quali traggonsi della singolarità dalla sua disposizione, la quale potrebbe porger materia a gran discussioni; quantunque nell' articolo 60 esso escluda il bastardo dal dritto di succedere in generale, nonostante la di lui legittimazione: Bastardi, e bastarde non possono succedere, quantunque legittimati; chiama tuttavia due differenti persone alla successione del bastardo. 1. I figliuoli legittimi di questo bastardo: *figliuoli legittimi*: *figliuoli legittimi* dice l' articolo 61, *di baſtardi, o di baſtarde ſuccedono a' loro padre, e madre*: 2. I congiunti collaterali del bastardo legittimato. Ciò non si fa per verità con una disposizione precisa, ma per una necessaria deduzione de' termini dell' arti-

colo 62 : *i parenti collaterali non possono succedere ne' feudi e nelle eredità , quando provengano da un bastardo non legittimato , se non dopo la terza generazione* . Dal che si può naturalmente conchiudere , che quand'è legittimato , l'intenzione dello statuto si è di chiamare i suoi parenti alla sua successione .

Questa disposizione somministra un'eccezione alla regola della reciprocità delle successioni , poichè secondo i termini di questo statuto i parenti del bastardo legittimato succedono al medesimo , quantunque essi non possano reciprocamente succedersi .

E' d'uopo il qui aggiugnere un' ultima osservazione concernente i bastardi adulterini , ed incestuosi , che non possano essere legittimati , di modo che neppure il susseguente matrimonio potrebbe produrne un tal effetto a lor riguardo ; il che fu deciso col giudizio degli undeci decembre 1644 contro i figliuoli d'uno zio , che erasi maritato con sua nipote , dalla quale aveva avuto figliuoli prima del matrimonio . Ma per giusta che sia una tal regola , l'uso ha prevalso , e tutto giorno s'ottengon lettere del principe per legittimare bastardi adulterini . Si è altresì cominciato dal cavaliere di Longueville a legittimar bastardi senza nominarne la madre . Si potrebbe esamminare se questa sorte di legittimazione possa rendere i bastardi capaci di succedere a' lor parenti , che acconsentirono alla lor legittimazione . Ma dove questi venissero ammessi ,

converrebbe che cio fosse o in forza della convenzione fatta tra essi ed i lor parenti, o in virtù d' una clausola espressa delle lettere registrate nel parlamento: *vocatis omnibus; quorum intereſt*. Di fatto gli statuti che ammettono i bastardi a qualche sorta di successione, n' eccettuano i bastardi adulterini, e que' che son nati da persone di chiesa. In tal guisa appunto lo statuto di Valenza art. 122, e 123 che chiama i parenti materni alla successione de' bastardi, quando questi lascino beni provenienti dalla propria madre, ne gli esclude espressamente, dove questi bastardi non sian nati *ex ſoluto, & ſoluta*, per chiamare in tal caso il signore.

Baſtardi riſpetto alla lor ſucceſſione prima della legittimazione.

I principj che abbiamo stabiliti per regolar la condizione del bastardo in rispetto alla sua famiglia, servono a far conoscere a chi debba appartenere la sua eredità. Egli è mestiero il ripigliare la distinzione fatta qui sopra, e considerare primamente il bastardo innanzi alla legittimazione; dopo di che si esaminerà, chi debba succedere a lui allorche muore dopo la legittimazione.

PRIMA REGOLA

I parenti del bastardo non legittimato, non gli succedono.

Se il bastardo prima della legittimazione non fa, secondo il dritto comune del regno, parte della famiglia di quello che gli ha dato la nascita; se si può considerarlo come nato senza padre e senza parenti; se per questa ragione e incapace di lor succedere, se ne può conchiudere per una necessaria deduzione che i suoi padre, e madre, e conseguentemente i suoi parenti collaterali, rinchiudono in se stessi la medesima incapacità a suo risguardo; poichè la reciprocità in materia di successione è una regola quasi sempre costante.

Parecchi statuti dichiarano i parenti del bastardo, incapaci di succedere a lui. Tali sono quei d' Arras art. 31; di Tournay tit. 23, art. 3; di Sedan, art. 198; del Nivernese tit. 34, art. 22; del Barbonese, art. 186; di Bordeaux, art. 73; di Brettagna, art. 476.

Il padre del bastardo non può nemmeno pretendere di rientrare ne' beni, che gli ha dati, quando il figlio morisse prima del padre; perocchè il dritto di riversione risguarda soltanto il padre legittimo. Ciò ch' egli dà a suo figlio riputasi dato con un' anticipata eredità; di modo che il figlio riceve la liberazione di suo padre a titolo d' erede presuntivo: per-

ciò essendo tolta questa qualità dalla sua mancanza, la cosa ritorna al suo principio. Non è già lo stesso rispetto al bastardo, al quale suo padre non riputasi mai d' aver dato nulla per un' anticipazione d' eredità. Qual sarà adunque il destino dell' eredità del bastardo? Sembra a prima giunta, ch' essa debba seguire la regola comune stabilita per li beni vacanti, che non han padrone: tuttavia si son stabilite regole particolari per la successione de' bastardi, come si è osservato di sopra: e per metter queste regole in tutto il loro lume, è d' uopo cominciare da quelle che si possan risguardare come generali, e passare in seguito all' esame di quelle, che debbonsi considerare puramente quali altrettante eccezioni.

SECONDA REGOLA.

Il re succede a' bastardi.

La prima regola che si può stabilire in tal materia dopo quella, che esclude i parenti dalla successione de' bastardi, è che presentemente secondo il dritto comune del regno, e la giureprudenza de' giudizj, il re succede a' bastardi. Parecchi statuti ne contengono altresì espresse disposizioni. Tali sono Meaux art. 30; Laon art. 4; Chalons, art. 11, Reims, 358; Arras, 31; Sedan, 198; Bar, 126; Chauny, tit. 8 art. 43; e quest' ultimo statuto esclude ogni altra persona da quest' eredità, dicendo

che le successioni de' bastardi appartengono al re a cagion della sovranità, e non ad altri: convien non pertanto osservare che questo statuto aggiugne a quella de' bastardi le successioni de' forestieri e quella che chiamasi *Espaves*. Vero che questa regola che dà al re la successione de' bastardi, ammette parecchie eccezioni.

Prima eccezione a favor de' figliuoli del bastardo.

La prima eccezione si è in favore de' loro figliuoli legittimi, che lor succedono senza la minima contradizione. L'ordinanza di Carlo VI dell'anno 1385; vi è precisa; e molti statuti ne hanno delle disposizioni formali: cioè, Meaux, art. 30; Melun 300; Laon art. 5; Chalons art. 12; Reims, 337; Arras 31; Tournay tit. 23, art. 2; Sedan 197; Bar, 126; Auxerre, 32; Estampes, 127; Dourdan; 123; Montfort, 107; Clermont, 153; Troges, art 177; San Quintino, 45; Calais, 134; Sens, 29; Montreul, 21; Amiens, 250; Boulenois, tit. 6, art. 22; Peronne, art. 4; Artois art. 9; Sant'Omero in Artois, art. 21; Valenza art. 122; Cambray tit. 12, art. 9, Borgogna tit. 8, art. 1; Lissa art. 14; Normandia 167; Tours 320; Lodunois, tit. 30, art. 1; Angiò, art. 41; Meno, 48; Grand-perche, art. 17; Blois tit. 3, art. 20; Sant' Agnan, cap. 5, art. 20; Selles in Berry tit. 3, art. 6; Valensay tit. 3; art. 5; Cha-

bri tit. 3, art. 26; Berry tit. 19, art. 29; Borbonese, 186; la Marca 233; Bourdeaux, tit. 5, art. 73; Brettagna, 481.

Lo statuto di San-Paolo, tit. 2, art. 27, esclude espressamente i figliuoli de' bastasdi dalla loro successione; ma questo statuto è così contrario a tutti i principj che si può dubitar ragionevolmente se debba nemmeno osservarsi nel suo proprio territorio; ed una tal questione merita esame e discussione.

Seconda eccezione tratta da alcuni statuti.

La seconda eccezione ritraesi da quegli statuti, che ammettono il bastardo alla successione di sua madre, e de' suoi parenti materni: perocchè non si può in verun modo mettere in questione, che secondo lo spirito di questi statuti, e per la reciprocità, che riscontrasi quasi sempre in materia di successioni, la successione del bastardo si deferisca a quelli, a' quali può esso reciprocamente succedere. Ma siccome un tal caso non succede che di rado, pochi statuti ne fecero discorso. Può tuttavia riporsi in questa classe lo statuto di Therouanne, art. 4, e 5: quello di Sant' Omero ne contiene una disposizione precisa. Esso chiama alla successione del bastardo non pure sua madre, ed i parenti materni, ma anche gli amici dal lato materno. Siffatta disposizione non può certamente avere esecuzione rispetto agli amici; ma riguardo a' parenti si

potrebbe eseguire senza dare in inconvenienze, quantunque per altro vi sieno delle opinioni opposte. Anche questa questione merita d'essere discussa, e ventilata.

Terza eccezione tratta dal titolo unde vir, & uxor.

La terza eccezione traesi dal titolo del dritto *unde vir, & uxor*; perocchè in quella stessa guisa, che come si è provato di sopra, i bastardo succede a sua moglie, che muore senza figliuoli, e senza eredi; anche la moglie del bastardo succede a lui in pregiudizio del fisco.

Quarta eccezione a favor de' signori.

La quarta eccezione alla regola che la successione de' bastardi appartiene al re, è a favor de' signori, nella giurisdizione de' quali hanno il lor domicilio i bastardi. Più sopra si è spiegato il progresso del dritto intorno ad un tal soggetto, e la mutazione seguìta nella più recente giureprudenza. Ci contenteremo adunque di qui far quest' osservazione che il Loiseau, nel suo trattato delle signorie, si lagna della massima troppo fiscale, che ha fatto deferire al re la successione de' bastardi, come gli era già stata deferita quella de' forestieri. Nondimeno egli è in progresso obbligato di convenire della certezza di

questa massima, e che la successione de' bastardi appartiene al re, qualunque titolo, possesso, od uso contrario se gli possa opporre, sempre che però non vi sia il concorso de' tre casi a favor de' signori; il primo che il bastardo sia nato, il secondo che abbia domicilio, ed il terzo che sia morto nell' estensione della giurisdizione del signore: aggiugne inoltre un quarto caso, cioè che i beni del bastardo siano ivi situati.

Ma quì non havvi che le tre prime circostanze che siano necessarie per escludere il re dall' eredità del bastardo: la quarta serve unicamente a regolare tra' diversi signori la porzione de' beni del bastardo la quale deve appartenere a ciascun d' essi: diffatti allorchè il re è escluso dall' eredità del bastardo, i signori particolari si dividon tra di loro i beni di lui, e prendono ciascuno quegli immobili, che si trovano posti nell' estensione della lor signoria.

Il perchè in questo caso particolare, un signore può conseguir parte dell' eredità d' un bastardo senza che questo bastardo sia nato, domiciliato, e morto nell' estensione della giurisdizione di un altro signore: e trovandosi escluso il re, egli è giusto che ciascun signore, nella cui signoria questo bastardo possedeva immobili, gli succeda per dritto di mancanza d' eredi. Ma dove i tre casi qui sopra espressi non concorrano a favore d' uno stesso signore, invano, per signore che possa essere,

troverà egli beni, nella sua signoria, mentre tutti apparterranno al re, che ha la totalità di questa successione, *jure coronæ*.

Bisogna non pertanto osservare che il luogo del domicilio, e della morte del bastardo, è riputato lo stesso che quello della nascita, e che il bastardo hassi per nato in quel luogo, dove è morto dopo una lunga dimora, quando però il donatario del re, o l'appaltatore del dominio non provassero chiaramente il contrario.

Alcuni statuti autorizzarono colle loro disposizioni la distinzione ch' abbiam fatta tral dritto del re, e quel de' signori alla successione de' bastardi; ma siccome ci siam presi l'assunto di dare un' idea generale di quel ch' essi contengono, convien prendere un piano più esteso, ed affine di spiegare tutte le loro disposizioni, ordinarli sotto diverse classi, le quali possano rinchiudergli intieramente.

Disposizione degli statuti in rispetto alla successione de' bastardi.

Gli statuti che hanno disposizioni intorno alla successione de' bastardi possono separarsi in tre classi; la prima di que' che per dar legge a tal successione hanno avuto riguardo allo stato, in cui trovavasi il bastardo durante sua vita: la seconda di quei, che si sono fermati alla situazione de' suoi beni: la terza di quei che han riguardato soltanto la qualità del si-

gnore, che potesse aver pretensione a quest' eredità; o che hanno avuto ad un tempo stesso tutte e tre queste differenti viste.

PRIMA CLASSE.

Tragli statuti, che han fissato leggi alla successione del bastardo in rispetto alla sua persona, ed allo stato in cui trovavasi in tempo di sua vita, alcuni s' attennero alla disposizione dell' ordinanza di Carlo VI, e deferirono al signore l' eredità del bastardo nato nella sua giurisdizione dalle sue donne *di corpo e di servil condizione*, purchè ei manchi nell' estensione della stessa signoria, Meaux, art. 31. Altri senz' esigere le due condizioni volute dall' ordinanza, si son contentati, per deferir quest' eredità al signore, che il bastardo fosse nato da qualcheduna delle sue donne di *corpo*, comechè non foss' ei morto nell' estensione della sua giurisdizione, Vitri, art. 1. Altri statuti non han richiesto che il bastardo fosse nato di donna di *corpo o di servil condizione*, per aggiudicare l' eredità al signore; ma per questo ebbero abbastanza ch' ei fosse nato, domiciliato, e morto nella sua giurisdizione, e che i suoi beni fossero ivi situati, Laon art. 4; Chalons, art. 13; Reims, art. 355; Amiens 251; Bar, 126. Altri hanno addimandato soltanto la nascita, la morte del bastardo, e la situazione de' suoi beni nella giurisdizione del signore, per aggiudicar-

gliene l' eredità. Nantes, 177; Gran-Perche tit. 1, art. 17. Altri per ciò han richiesto puramente il domicilio, e la situazione de' beni del bastardo nell' estensione d' una signoria, Peronne art. 4. Altri finalmente accordarono al signore la successione del bastardo, purchè fosse morto nell' estensione della sua giurisdizione, Montreuil, art. 21; San Paolo, tit 2, art. 27.

SECONDA CLASSE.

La seconda classe di statuti è composta di quei, che diedero leggi al destino dell' eredità del bastardo o in rispetto alla qualità, o in rispetto alla situazione de' suoi beni; e tra questi statuti, gli uni si sono attenuti unicamente alla situazione de' beni, gli altri hanno risguardato e la qualità, e la situazione ad un tempo stesso. Quei che si sono limitati alla situazione de' beni, gli han dati indistintamente al signore di quella giurisdizione, sotto cui si trovassero posti nel giorno della morte del bastardo, senza far veruna distinzione tra' mobili, e gl' immobili; Ponthieu, art. 17; La Salle di Lisse, art. 25. Potrebbesi riporre nella stessa classe lo statuto di Melun, art. 301, che dispone che il re, od il signore, nella cui giurisdizione si troveran posti i mobili, e gli stabili del bastardo, succederà al medesimo; ed è molto verisimile, che lo spirito ne sia stato di deferirgli una porzione dell' eredità del

bastardo, allorchè non si trovano che mobili o immobili nell' estensione *dell' alta giurisdizione*. Tale si è anco lo spirito dello statuto di San Paolo, tit. 2, art 27, che fu citato nella prima classe.

Gli statuti, che han considerato la qualità de' beni, nello stesso tempo che hanno avuto in vista la loro situazione, fecero distinzione de' mobili dagli stabili; e dando al signore del domicilio del bastardo, della sua nascita, e della sua morte, o di tutte e due ad un tempo stesso secondo le loro differenti disposizioni, tutti i mobili del bastardo, in qualunque luogo si fossero, e gl' immobili posti nella loro giurisdizione, riservarono agli altri signori quegli stabili, che fossero posti nel loro territorio.

Peronne, art. 4; Brettagne, 473; Amien, 251; Montreuil 23; San Paolo, tit. 2, art. 27, Boulonnois, art. 22; Cambray, tit. delle successioni art. 12; gli statuti del Meno, art. 48; e d' Angiò, 41, possono mettersi in questa stessa classe, poichè rispetto a' mobili, ed agli stabili, non hanno avuto in considerazione che il luogo in cui si trovassero; e contro la regola ordinaria, che vuole che i mobili seguano il domicilio, essi li danno a' signori, che han dritto de' mobili, *attamen mobilia fertum non habent*, nelle lor terre, quanti se ne trovano nella lor signoria; e gli stabili al signor del feudo, *feudali domino*, come dice il Chopin intorno a questo articolo, perchè in

que' due statuti, feudo e giustizia son sempre congiunti, e non v' è feudo senza *bassa-giustizia*. Non si potrebbe forse riporre altresì in questa classe, gli statuti di Borgogna, e di Normandia; il primo de' quali tit. 8, art. 5, dà i mobili del prete bastardo al suo prelato; ed al Duca, ossia al re riserva puramente gli stabili: quello di Normandia art. 147, deferisce al signore i soli stabili; dal che è facile il conchiudere, i mobili del bastardo, secondo lo spirito di questo statuto, appartenere al re.

TERZA CLASSE.

La terza classe di statuti, abbraccia quelche per sistemare l' eredità del bastardo, ebbero in vista non solo lo stato del bastardo durante sua vita, la situazione, o la qualità de' suoi beni, ma altresì la qualità del signore, e quantunque ve ne siano alcuni, che deferiscongli quest' eredità indistintamente dalla qualità della signoria, come quello di Blois, tit. 3, art. 20; di Normandia, art. 147; di Clermont, art. 153; tuttavia ella è cosa indubitata, che il maggior numero esprime a qual signore debba appartenere siffatta eredità. Di fatto potendo uno stesso territorio aver parecchi signori, egli è necessario il sapere qual di questi signori debba escludere gli altri.

PRI-

PRIMA REGOLA

La successione del bastardo deferita al signore.

La prima regola che si può fissare sovra questa materia, e che deve risguardarsi come generale in tutti gli statuti, si è, che l' eredità del bastardo deve costantemente appartenere al signor giustiziere, ad esclusione del signor del feudo, perchè queste spezie d' eredità, nella stessa guisa degli altri beni vacanti, son frutti della giustizia, e se alcuni statuti decisero che le eredità de' bastardi appartengono al signore, nella signoria del quale si sono aperte, una tal disposizione debb' intendersi della signoria pubblica, qual è quella, che appartiene a' signori giustizieri, e non già della signoria privata, che appartiene ai signori di feudo; tanto più che il titolo di signoria che vien dato ai feudi che non han giudicatura annessa, vien dato impropriamente.

SECONDA REGOLA.

La seconda regola, che si può stabilire in questa materia, si è che la successione del bastardo non può appartenere a coloro che hanno unicamente ciò che chiamasi giustizia *fondiaria o censitizia*. Quest' è una spezie di giustizia che nello statuto di Parigi non vien rico-

nosciuta come neppure nella maggior parte degli altri statuti ; ma che è stabilita in alcuni come un quarto grado di giustizia al di sotto della *bassa* , secondo l' osservazione di Loyseau . Perocchè per gli statuti che ammettono questo genere di giustitia *fondiaria* , ma che la confondono colla giustizia *bassa* , non se ne deve fare una classe distinta dagli altri .

Ma se si ponno stabilire regole generali , che convengano a quasi tutti gli statuti , e che facciano conoscere a chi l'eredità del bastardo non può mai appartenere , è pressochè impossibile lo stabilirne che abbiano la stessa estensione per far conoscere a qual signore , avuto riguardo alla qualità , debba appartenere l' eredità del bastardo .

Alcuni statuti si son contentati di dire che questa successione spetta al signore , senz' esprimersi più oltre . Clermont art. 153 ; Normandia 147.

Altri andando al di là della natura , deferiscono questa successione al signor giustiziere senza marca per altro se alto , o mezzano , o basso . Tours. art. 321.

TERZA REGOLA.

Si può risguardare come una massima , generale negli statuti , che non disposizion particolare a pro de' mezzani e bassi giustizieri , che siano esclusi dalla successio-

ne de' bastardi da chi gode dell' alta giustizia.

Altri statuti stabilirono precisamente questa massima a favor dell' alto giustiziere. Reims, art. 37; Laon, art. 4; Chalons, art. 13; Vitry, art. 1; Bar 126; Amiens 250; Boulenois, tit. 6; art. 22; Pironne, art. 4; Cambray, tit. 12, art. 12; Nivernese; 34, art. 23: Gran-Perchè tit. 1, art. 17; Blois, tit. 2 art. 20; Berry tit. 19, art. 22. Tra questi statuti alcuni esigono dall' alto giustiziere che abbia titolo, privilegio o possesso immemorabile equivalente a titolo. Tali sono gli statuti di Laon, di Chalons, e di Reims. Altri per poter succedere a' bastardi richiedono che i signori siano alti-giustizieri, e viceconti, cioè mezzani giustizieri; perocchè viceconte significa mezzano giustiziere; La Salle di Lisse, art. 21; San Paolo, tit. 2, art. 23. Altri chiamano a quest' eredità il mezzano giustiziere. Bretagna art. 473. Convien porre nella stessa classe quegli statuti, che deferiscono questa successione al signor viceconte, poichè viceconte, e mezzano giustiziere, son termini sinomini. Tali sono quei di Montreuil, art. 21; di Ponthieu, art. 17; di Beauquesne, art. 1. Quest' ultimo aggiugne quantunque non alto giustiziere. Altri finalmente si dichiarano a favor del basso giustiziere. Angiò, art 41; Meno, art. 48, che danno al basso giustiziere i beni de' bastardi trovati nella sua giurisdizione; ed che ripetono la stessa cosa nell' art. 343 d' Angiò,

355 del Meno, a favor de' signori di feudo, perocchè, come si è osservato di sopra, secondo questi statuti non c'è feudo senza giurisdizione.

Lo statuto di Poitou, art. 299, dichiarasi egualmente a favor de' bassi giustizieri. Tal sono le più certe regole del nostro dritto, in rispetto all'eredità de' bastardi. Non si deferisce mai a' parenti, ma sibbene aspettasi al re.

Queste sono le due prime regole che furono stabilite. Le eccezioni di queste regole sono state del pari marcate, le quali riduconsi a quattro, che sono 1. a favor de' figliuoli, 2. a favor del marito, o della moglie sopravviventi; 3. a favor della madre, e de' parenti materni secondo alcuni statuti; 4. a favor de' signori particolari.

A queste eccezioni egli è necessario l'aggiugnervi alcune singolari disposizioni somministrateci dagli statuti. Tale è quella di Borgogna tit. 6, art. 5, che deferisce i mobili del prete bastardo al suo prelato, ed al duca riserva soltanto gli stabili, cioè, presentemente al re. Gli ecclesiastici ebbero per lungo tempo una tal pretensione. I vescovi d'Angers, e del Mans il sostennero in occasione della riforma de' loro statuti, come ci pare da' processi verbali, di cui si son riferiti di sopra i termini; ma siffatta pretensione sin d'allora fu rimessa alla corte per averne la decisione, la quale poi non è mai seguita.

Lo statuto di Bordeaux, cap. 5, art. 73; deferisce tutti i beni de' bastardi al re, quand' essi non possedano feudi dipendenti da un signor particolare; nel qual caso questi feudi appartengono al sopraddetto signore. Alcuni avvisaronsi che lo statuto di Sedan, art. 198 contenesse una disposizione, la quale non pure è singolare; ma fin anche inconcepibile. Quest' articolo è concepito ne' termini seguenti: *L'eredità, e beni del sopraddetto bastardo, appartengono al signore, s' egli non ha avuto da lui lettere, o privilegi in contrario.* Non si può negare che questa disposizione di statuto non paja a prima giunta molto malagevole ad intendersi; ma dopo avervi fatto su alcune riflessioni, trovasi conforme a quella di Normandia; la quale a dir vero spiegasi con più chiarezza nell' articolo 147, ma ha uno stesso spirito, decidendosi per questa, appartenere al signore l' eredità de' bastardi, dove questi non sieno stati legittimati per *rescriptum principis*: queste parole dello statuto di Sedan (se non hanno da lui lettere, o privilegi contrarj) devonsi intendere dalla legittimazione per rescritto, la quale impedisce al re, od al signore di succedere a' bastardi da loro legittimati.

Anche lo statuto di Tournay, tit. 23, art. 2, ha una disposizione singolare, dando esso i beni del bastardo alla città. Lo statuto di Valenza, art. 122 deferisce al fisco tutti gli acquisti de' bastardi, ed ogni altro bene senza riserva dell' altre spezie de' bastardi. Ma

parecchie persone avvisano, che queste diverse disposizioni di statuti, contrarie al dritto comune, non abbiano veruna forza per intaccare il dritto, ch' elle risguardano come reale, e sottengono non potersi limitare che dall' autorità sovrana. Questa questione merita un diligente esame.

Ma prima di dar fine a questa parte del trattato de' bastardi, che risguarda la lor successione, non sarà cosa inutile il fare due osservazioni: una generale, e che può applicarsi a tutti gli statuti; l' altra particolare, e che ne concerne due soli. L' osservazion generale si è che il successore de' beni del bastardo, quantunque, ciò sia per una spezie di successione anomala, è sempre obbligato al pagamento de' debiti del defunto. Peronne, art. 4; Tournay, tit. 23, art. 2; Canbray, tit. 12, art. 12; Borgogna, tit. 8, art. 2; Normandia, art. 147; Brettagna, art. 474. Ed in questo senso appunto lo statuto d' Orleans, art. 312 dice che le vedove de' bastardi non perdono le loro convenzioni matrimoniali. Tuttavia si può dire che questa disposizione sia affatto inutile mentre o i bastardi lasciano figliuoli che siano loro eredi, e per conseguenza tenuti di pagarne i debiti; o essi han fatto testamento, ed in allora il legatario universale è tenuto senza dubbio alla soddisfazione de' debiti; o finalmente essi muojono senza figliuoli e senza testamento, ed in tal caso la moglie succede al marito ad esclusion

del fisco, in virtù dell' editto *unde vir & uxor*.

La seconda osservazione concerne gli statuti d' Angiò, art. 211; e del Meno, art. 218, che mettono in possesso il signore della successione de' bastardi nello stesso modo che ogni altra spezie d' erede; ma la dispozione di questi statuti non deve sembrare estraordinaria, poichè nella successione stessa delle persone legittime essi chiamano il signore nel caso della mancanza d' una linea, ed in concorso cogli eredi dell' altra linea.

Della successione de' figliuoli de' bastardi.

Dopo avere esaminato le dispcsizioni degli statuti rispetto alla successione de' bastardi, non sarà difficile il vedere ciò ch' essi decisero rispetto alla successione de' figliuoli de' bastardi.

Dove si trattasse questa materia indipendentemente dalle disposizioni degli statuti, non sarebbe capace di gran difficoltà. Di fatto se questa successione si regolasse secondo le massime, che osservansi in materia di forastieri, la successione de' figliuoli del bastardo spetterebbesi alle stesse persone di quella del bastardo; in quella stessa guisa che la successione del figlio del forastiere è deferita al re, come quella del forastiero, secondo la massima fermata dal Bacquet. Ma lo stesso autore, nel suo trattato del dritto de' bastardi,

stabilisce principj affatto differenti rispetto all' eredità de' figliuoli de' bastardi . Se non trovasi (dice egli) niuno che sia capace di succedere a' figli de' bastardi , i beni divengono caduchi , ed eppartengono al signore , che ha dritto di prendere i beni vacanti . Un tal principio avanzato dal Bacquet è vero ; ma dà regola unicamente ad un caso , nel quale non vi può mai essere ombra di difficoltà , cioè allorquando non riscontrasi verun erede , come dove il padre o la madre di quello , della cui eredità si tratta fossero bastardi ; o dove non si trovano parenti dal canto di quello de' due , che fosse legittimo . Ma allorchè il padre o la madre ebbe il vantaggio d' una nascita legittima , quegli della successione del quale trsttasi , avendo parenti dall' uno de' lati , lascerà egli ad essi tutta la sua eredità , ed anche i beni propri , che provengono dalla successione di quello de' suoi genitori , che fossero bastardi ? Quest' è la vera difficoltà , che il Bacquet non ha creduto d' incontrare . Per deciderla si può distinguere il caso , in cui quegli de' genitori , che è bastardo manchi il primo , lasciando un figlio che trovi degli stabili nella sua eredità , e che muoja in decorso lasciando eredi suo padre , o sua madre , che abbia il vantaggio della legittimità , dal caso in cui il padre bastardo sopravviva alla moglie , ed al figlio amendue legittimi ; ed il figlio avendo ereditato da sua madre nel primo caso , siccome la madre premorta non

può aver parenti, il padre succede a tutti i beni di suo figlio, fin anche a' beni proprj della madre. Il Brodeau intorno al Louet, Lett. P cap. 47 ne allega un giudizio pronunziato *Consaltis classibus*, gli undeci maggio 1641. Si deve dire la stessa cosa dove il padre bastardo sopravviva, e non vi siano eredi materni, com' è stato deciso da un altro giudizio seguito nel mese d' agosto 1611.

Nel secondo caso, cioè allor quando il padre bastardo sopravvive a suo figlio che lascia beni proprj, ed eredi materni, questo padre non potrebbe mai pretendere che i mobili, e gli acquisti di suo figlio; ed i parenti dal lato di madre succederebbono ai beni materni secondo la regola più costante in materia di successione. Ma questi due casi non comprendono tutti que' che possono offrirsi; e su questa materia rimangono tuttavia di molti dubbj. Dimandasi per esempio, se il padre, e la madre, de' quali l' uno fosse legittimo, l' altro bastardo, essendo morti prima del loro figlio, il quale poi manchi senza figliuoli, lasciando stabili paterni e materni, tutti questi stabili, apparterranno indistintamente a' parenti del defunto dal lato di quello dè padre, o madre, che fosse legittimo.

Per iscioglière una tal questione sembra a prima giunta che basti il distinguere i diversi statuti, de' quali gli uni han chiamato una linea alla mancanza dell' altra, e gli altri non permisero a' parenti d' una linea di succedere alle ere-

dità provenienti da un' altra linea, ma chiamarono i signori giustizieri, ad esclusione di questi congiunti: ed in questi primi statuti, si ammette l'erede legittimo del figlio del bastardo alla successione di tutti i suoi beni senza distinzione: e negli ultimi a rincontro, non s'ammette quest' erede, che alla successione degli stabili della sua linea, ed alla metà de' mobili, od acquisti, o anche alla totalità de' mobili ed acquisti, secondo le diverse disposizioni degli statuti.

Ma gli statuti non han seguito questa strada, che pareva così naturale, e tutti quei che ammettono gli eredi d' una linea all' eredità de' beni provenienti dalla linea mancata, non permisero che gli eredi del figlio d' un bastardo approffittassero intieramente della sua successione. Alcuni ne hanno eccettuato i beni derivanti da parte del bastardo, ed han deciso appartener questi al signore. Borgogna, tit. 8, art. 2; Clermont; art. 153. Altri portando più oltre il rigor delle loro disposizioni, decisero che la successione del figlio del bastardo fosse divisa in due, che il signor giustiziere avesse la metà de' mobili ed acquisti, e tutti gli stabili paterni, e gli eredi materni, avessero poi l'altra metà de' mobili ed acquisti e gli stabili materni. Borbonese, art. 187.

Non si debbon già riporre nella stessa classe gli statuti d' Angiò, art 28; del Meno art. 287. e di Brettagna art. 482, quantunque contengano disposizioni tutte simiglianti a quel-

la del Borbonese; perocchè siccome questi statuti parlano della mancanza della linea, non decidono niente in particolare per gli bastardi, essendovi trattati i legittimi nello stesso modo, i quali se non lasciano eredi d' una linea, il signor giustiziere succede in luogo degli eredi della linea mancata.

Della successione de' bastardi legittimati.

Dopo avere spiegato ciò che trovasi negli statuti rispetto la successione de' bastardi non legittimati, egli è necessario l' esaminare a chi debba appartenere la successione de' bastardi legittimati. Qui non si considerano già i principj della legittimazione, e le sue diverse spezie, le quali cose sonosi spiegate abbastanza di sopra. Non resta che una sola questione da esaminare, la quale consiste nel sapere qual sia l' effetto della legittimazione del bastardo rispetto alla sua successione.

La legittimazione per susseguente matrimonio non lasciando veruna differenza tra quello, che è legittimato con questo mezzo, e quello che è nato legittimo, la questione di cui si tratta non può esser ventilata che in rispetto al bastardo legittimato con lettere del principe, per sapere s' essa il renda capace di trasmettere la sua successione a' suoi parenti.

PRIMA REGOLA

I parenti del bastardo legittimato per la via di lettere non gli succedono.

Quantunque i principj sieno certi intorno ad una tal materia, pur nondimeno parecchi autori avevan preso un partito opposto, e tanti altri avevan confermato le loro opinioni per modo che non sarebbe quasi più permesso il dibattere un tal punto, ed appellarsi da questa decisione; tanto più che alcuni statuti, come quello di Melun, art. 297; Sens, tit. 6, art. 33; Auscerre, 34; e Bayonne tit. 12, art. 28 e 39, pajono favorirli, se altri autori, ed alcuni giudizj seguiti in questi ultimi tempi non avessero per così dire restituita la libertà di dichiararsi per la più sana opinione? Il Lebret, nel Trattato della sovranità, lib. 2, cap. 12; il Bacquet, del dritto de' bastardi, cap. 4; Il Chopin intorno allo Statuto d'Angiò, libr. 51, cap. 41, ed intorno al dominio, libr. 1, cap. 10, n 11; Il Charondas libr. 3, rep. 85; il Loyseau delle signorie, cap. 12 n 114, sono gli autori, il di cui peso sembrava a prima giunta che dovesse fermare e consolidar per sempre la massima, che accordava l'eredità del bastardo legittimato per lettere del principe a' suoi parenti non men paterni che materni. Il più gran numero de' giudizj conferma altresì una tal opinione; ma

tostoche si furono svestiti i pregiudizj, che nascevano da questa autorità, ed ebbesi esaminato attentamente i principj, fu forza l'appigliarsi ad un parere tutt'affatto diverso.

Considerossi che in materia di successione non c'è regola più certa di quella, che n'esclude tutti coloro, che non son chiamati dalla legge, e non sono veramente parenti. Siffatta regola tratta dal dritto civile, veniva osservata del pari in materia di tutela, e di successioni; quest'è la ragione dell'uniformità marcata dalla legge 13 *ff de reg. juris* tra le tutele, e le successioni, *quo tutela redit & hæreditas pervenit.*

Presupposto questo principio la difficoltà si è ridotta all'esaminare se il bastardo legittimato per lettere del principe, cominci col mezzo di questa legittimazione a formar parte della famiglia de' suoi genitori; e siccome ella è cosa indubitata che questa spezie di legittimazione levando la macchia della nascita del bastardo, e rendendolo capace degli onori, e delle dignità (da cui le nostre massime più pure di quelle del dritto romano l'avevano escluso) lo lascia nondimeno nello stesso stato, in cui egli ritrovavasi rispetto alla famiglia de' suoi padre, e madre; e non gl'imprime il carattere di parente; si è conchiuso che questa legittimazione non poteva dare a' congiunti de' suoi padre e madre il dritto di succedergli.

Per istabilire siffatta proposizione, d'altro non fu mestieri che di considerare che la pa-

rentela civile non può esser formata che colle solennità d' un matrimonio legittimo, che forma i legami civili. Le lettere del principe non possono adunque fare entrare in una famiglia colui che da tante ragioni di politica e di publica onestà ne viene escluso.

Il modo, con cui vien risguardato il bastardo nella famiglia de' suoi padre, e madre dopo la legittimazione per lettere, è altresì d' un grandissimo uso per mostrare che non è considerato qual parente. Di fatto egli è certo che rispetto alla famiglia rimane in qnello stesso stato in cui trovavasi prima della legittimazione. Vi sono anzi degli autori, che pretendono che non sia più capace delle donazioni universali di quello si fosse avanti la legittimazione. Egli è costantemente escluso da tutti gli onori, e privilegi riservati a que' della famiglia, come anco da i titoli delle presentazioni a' benefizj, e dalle ricupere per capo di parentela ec. Non partecipa della nobiltà della famiglia; e non ne può portare nè il nome nè l' armi che con un contrassegno, che indichi la sua origine. Non può mai aver niuna pretensione al dritto di prima-genittura, neppur nel caso che sia ammesso all' eredità de' suoi padre e madre. Il Buridan art. 147: il Dumolin intorno allo statuto di Parigi, §. 13, tit 1, n. 47; ii Vigris intorno allo statuto d' *Angoumois*, art. 87. Non si può per altro negare che gli autori siano stati divisi di parere rispetto alle successione.

Eccezione alla regola.

Quantunque abbiano convenuto tutti in generale dell' incapacità, che aveva il bastardo legittimato per lettere, di succedere a' suoi parenti, gli hanno non per tanto aperta un' altra strada onde aspirare alle successioni, ed è il consenso di coloro che possono esservi interessati; ma questi autori ebbero intorno a ciò diverse viste. Alcuni, che seguirono lo spirito delle leggi romane, che dava un' intiera libertà di disporre di tutti i suoi beni senz' aver riguardo alcuno agli eredi presuntivi, hanno in questa vista distinto la successione del padre da quella de' collaterali, e deciso che allor quando il padre ha ottenuto egli stesso lettere di legittimazione pel suo bastardo, questo bastardo debb' esser chiamato alla successione di suo padre, il quale non pure ha acconsentito alla sua legittimazione, ma glie l'ha inoltre procurata egli stesso. Questi stessi autori convengono che questo bastardo quantunque legittimato di consenso di suo padre non può succedere a' suoi parenti collaterali, che non acconsentirono alla sua legittimazione. Pare che lo statuto di Calais abbia una disposizione del tutto somigliante al parere di questi autori. Di fatto l'articolo 135 è concepito in questi termini: Il bastardo non è abile a succedere se non è stato legittimato di consenso di coloro della cui successione si tratta.

Altri autori a rincontro hanno egualmente escluso il bastardo legittimato per letrere del principe dalla successione de' suoi genitori, e de' suoi collaterali, allorchè il consenso di tutte le parti interessate non è intervenuto al tempo dell' ottenimento delle sue lettere di legittimazione, ed in questo capo seguirono la decisione degli articoli 147 e 275 del savio statuto di Normandia, che dimanda espressamente quest' assenso. Allo statuto di Normandia si potrebbe aggiugnere quello di Lissa art. 13, e della Sala di Lissa, art. 60, che dicono che i bastardi non possono succedere quantunque siano legittimati; e quello di Bar art. 73, *che porta che il bastardo non può succedere quando non sia legittimato per susseguente matrimonio*. Di fatto questi statuti si contentano di stabilire il principio senza parlar dell' eccezione importata dallo statuto di Normandia, e la quale debb' esser supplita senza esitanza.

L' autorità degli ultimi autori poc' anzi citati, la quale è conforme alla disposizione degli statuti di Normandia, di Lissa, della Sala di Lissa, di Bar, ha prevaluto sul parere de' primi; e riguardasi come una massima certa quella che esclude il bastardo legittimato per lettere del principe dalla successione di suo padre, e da quella di tutti gli altri suoi parenti, a meno che non pure il padre, ma altresì tutte le parti intereressate, cioè tutti quei che la legge risguarda come suoi eredi presuntivi non abbiano prestato il loro consenso

alla

alla sua legittimazione ; e quest' eredità in tal caso non gli è già deferita in virtù del titolo di parente, ch' egli non ha, ma a cagione del consenso de' parenti, che è sostenuto dalle lettere del principe, di modo che è una successione straordinaria, deferita in virtù d' una spezie di contratto, col quale il bastardo legittimato, ed i suoi parenti si sono chiamati reciprocamente alle loro successioni.

Altronde, qualora le ragioni che escludono il bastardo legittimato per la via di lettere dalla successione di coloro che non acconsentirono alla sua legittimazione, non militassero per escluderli loro stessi dall' eredità di questo bastardo, la regola della reciprocità basterebbe per produrre quest' esclusione. Di fatto è un principio certo, che le successioni debbono essere reciproche ; e per conoscere se noi possiamo essere ammessi alla successione di qualcuno, non c' è prova più sensibile di quella dell' esser certo che la nostra può essere a lui deferita. Le leggi romane, e la nostra giurisprudenza hanno stabilito questa reciprocità. Il dritto civile ammetteva una spezie di legittimazione, che non era così perfetta, e produceva manco effetto delle altre, ed era la legittimazione, che facevasi *per oblationem curiæ*, la quale non rendeva capace il bastardo, che di conseguire l' eredità di suo padre, e non mai quella de' suoi parenti, i quali erano per una conseguenza necessaria del pari esclusi dall' eredità del bastardo : *Filium vero*

(dice la Novel. 89, c. 4.) *per hujusmodi causam factum legittimum ipsi soli genitori legittimum facimus; non etiam extraneæ cognationis patris . . . facimus eum velut ex quodam machinatione cognatum. Facimus enim oblatum curiæ naturalem filium solummodo patri legitimum fieri successorem, nullum tamen habere participium ad ascendentes, aut descendentes, aut ex latere agnatos, vel cognatos patris: aut illos habere aliquot participium ad illorum successiones: æquum etiam ei dantes privilegium, ut sicut nec cognatis patris sit iste successor, sic nec illi ad ejus vocentur successionem.*

Tutti gli autori, che scrissero sopra questo soggetto, stabilirono la regola della reciprocità nelle successioni: per verità non si può tuttavia negare che la giurisprudenza non paresse altre volte contraria a quanto abbiamo or ora stabilito, e che in que' primi tempi non si credesse che la legittimazione per lettere del principe togliesse intieramente l' ostacolo, che escludeva il bastardo dalle successioni tanto dirette che collaterali, e che per una necessaria deduzione non si ammettessero egualmente all' eredità del bastardo i parenti de' suoi genitori. Questo duplice errore si è dissipato appoco appoco. Dapprima si è trovato dell' impossibilità d' ammettere il bastardo alla successione di coloro nella famiglia de' quali non è veramente entrato, perchè questo sarebbe un attaccare l' ordine pubblico: ma il secondo errore è stato sostenuto per più longo tempo, e vi sono

stati altresì giudizj che hanno ammessi de' parenti alla successione del bastardo legittimato per lettere.

Tuttavia sin d' allora venivano fermate massime molto proprie ad escludere i parenti della successione de' bastardi legittimati per lettere: tale è quella che il signor Lebret stabilisce nella 35ta. azione; cioè che il bastardo legittimato per lettere non ha razza; quella avanzata dal Bacquet nel suo trattato del dritto di bastardigia cap. 11, n. 1; che le lettere di legittimazione non producono in Francia verun altro effetto che di rendere il bastardo capace degli onori e delle dignità, a meno che tutti i suoi parenti non abbiano consentito alla di lui legittimazione, nel qual caso eglino succedonsi reciprocamente: finalmente il presidente di Thou dice pubblicamente dopo aver pronunziato un giudizio sopra una causa consimile, che la legittimazione per lettere non produceva verun effetto in riguardo alle successioni, quand' esse non fussero state confermate dal consenso di tutti i parenti.

Questi autori fermavano adunque massime molto contrarie alla loro decisione. E per questo non deve sorprendere che siasene dubitato fin da' loro tempi; che alcuni giudizj abbiano versato su questa questione; e che altri l' abbiano giudicata contro i parenti; tale è quello de' 16 settembre 1596, che il Loysel riferisce nel suo trattato contro la legittimazione; ma dopo quel tempo ebbe luogo intieramente

la sana giuriprudenza . Il Brodeau intorno al Louet , lett. P. Som. 7 , dice che gli ultimi giudizj decisero che i bastardi legittimati per lettere sono incapaci delle successioni attive , e passive , quando anche nelle lettere vi fosse una clausola contraria , perchè dovrebbe esser rigettata come contraria ai buoni costumi : per comprovare una tal verità cita egli parecchi giudizj degli anni 1628 , 1630 , 1640 , e 1646.

Il giudizio del consiglio , che è stato pronunziato in questi ultimi tempi sul soggetto della successione del cavaliere di Longueville dà l' ultimo suggello alla prova di questa verità . E quantunque le sentenze della camera del dominio non abbiano la stessa autorità de' giudizj , esse non pertanto assicurano l' uso , perocchè appunto alla giurisdizione vengono portate queste sorti d' affari in prima istanza . Ora la giurisprudenza di questo tribunale è presentemente certa in questo punto ; e la questione , di cui si tratta vi è stata precisamente decisa li 28 febbrajo 1698 contro i parenti di Giovanni di Bernay .

Le clausole stesse delle lettere di legittimazione non possono attaccare questa massima , perchè il prencipe non riputasi mai che abbia voluto accordare qualche cosa , che non sia conforme ai principj del dritto . Di fatto come dice l' Herault . *Rerum , & queſt. indicat. lib.* 1 , *c.* 5 , *n.* 2 , *Princeps legitimat intra terminos juris , & si quid contra jus eſt impetratum , cenſetur id dolo , & fraude ſubreptum ,*

nec ejus habetur ratio. Quest' è ciò ch' è stato deciso dagli ultimi giudizj pronunziati su tal materia, i quali sono nati in virtù delle dubbietà prodotte dalle clausole di succedere, inserite nelle lettere di legittimazione, dal che i bastardi legittimati o i loro parenti volevano trar vantaggio.

Allorchè adunque la clausola di succedere trovasi nelle lettere di legittimazione, debb' essere intesa, purchè i parenti abbiano acconsentito alla loro confermazione, e ch' essi, ed il bastardo per una spezie di convenzione siansi resi capaci di succedersi scambievolmente. Fuori di quest' unico caso, i parenti sono esclusi dalla successione del bastardo legittimato per lettere del principe; e questa prima regola non patisce che quest' unica eccezione.

SECONDA REGOLA.

La successione del bastardo legittimato non appartiene già più al signore di quello ch' ei fosse morto prima della sua legittimazione.

La seconda regola che può fissarsi sovra questa materia si è che le lettere del principe non l' escludono dalla successione del bastardo ch' egli ha legittimato, per darla ai signori in suo pregiudizio, non essendo operative queste lettere a pro de' signori giustizieri, ch' esse non ebbero neppure in vista. Si può adunque dire che dove eccettuisi il solo caso, in cui i pa-

fanti de' genitori del bastardo consentiro nò alla sua legittimazione ; l' eredità del bastardo legittimato per lettere debb' esser regolata nello stesso modo , ch' essa il sarebbe stata s' ei non si fosse legittimato . Quel che si potrebbe unicamente opporre ad una tal decisinoe si è quanto dispone l' artlcolo 198 dello statuto di Sedan , in cui vien dato al principe sovrano la successione de' bastardi , *s' eglinò non hanno da lui lettere o privilegi in contrario* ; il chè pare , escluda assolutamente il re dalla successione del bastardo , allorchè egli lo ha legittimato . Di fatto non si potrebbe forse dire che il bastardo essendo stato legittimato dal re , non è più considerato qual bastardo rispetto a lui , e perciò essendo della stessa condizione degli altri cittadini , l' eredità doversi deferire colle medesime regole o a' suoi parenti s' hanno consentito alla di lui legittimazione , ò al signore per dritto di caducità quand' ei non lasci eredi legittimi , e muoja *ab intestato* ? Una tal questione merita un diligente e ponderato esame .

F I N E.

NOI RIFORMATORI

dello Studio di Padova.

AVendo veduto per la Fede di Revisione, ed Approvazione del *P. F. Gio. Tomaso Mascheroni*, Inquisitor Ganeral del Santo Offizio di *Venezia* nel Libro intitolato *Aringhe del Sig. d'Aguesseau. Tomo XIII. MS.* non vi esser cosa alcuna contro la Santa Fede Cattolica, e parimente per Attestato del Segretario nostro, niente contro Principi, e buoni costumi, concediamo Licenza a *Giacomo Storti* Stampator di *Venezia*, che possi essere stampato, osservando gli ordini in materia di Stampe, e presentando le solite Copie alle Pubbliche Librerie di Venezia, e di Padova.

Dat. li 7. Aprile 1791.

(*Andrea Querini Rif.*

(

(*Zaccaria Valeresso Rif.*

Regist. in Lib. a Car. 437. al Num. 3216.

Marcantonio Sanfermo Segr.

UNIVERSITÀ DI PADOVA
ISTITUTO DI DIRITTO PRIVATO
8524

13

Istit. di Diritto Pubblico
dell'Università di Padova

Cost. 3

d.

1

tutti debbono essere contenuti in un' esatta disciplina pel mantenimento ed il buon ordine del corpo politico . L' intelletto o la ragione cui spetta il comandare alle passioni , ed il regolare l' uso de' naturali appetiti , ed il condurre l' uomo in ogni cosa , gli sembrano essere

pare una naturale imagine che ogni uomo di riflessione trova in se stesso . L' autore della natura ce ne ha somministrata l' idea mediante la cognizione di ciò che avviene entro di noi ; e noi non facciamo che scoprire quest' idea più o meno grande allorchè l' applichiamo